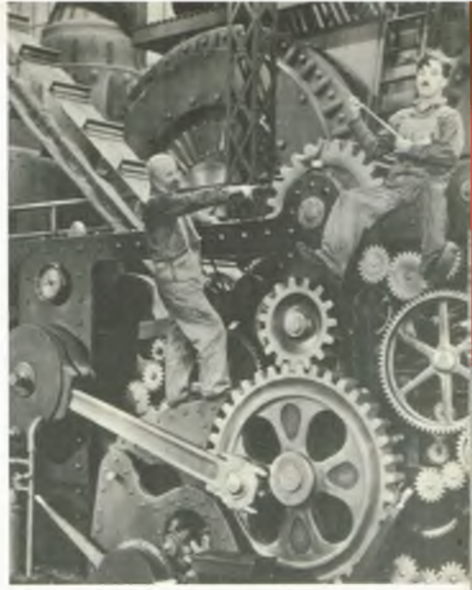


Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma

Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları

Krishan Kumar

DOST



ÇAĞDAŞ DÜNYANIN YENİ KURAMLARI

Krishan Kumar



Sanayi Sonrası Toplumdan Post-Modern Topluma

Krishan Kumar

Krishan Kumar, Canterbury'deki Kent Üniversitesi'nde Toplumsal ve Siyasal Düşünce profesörüdür. Ayrıca BBC'de yapımcı, Harvard Üniversitesi'nde konuk öğretim üyesi, Boulder'deki Colorado Üniversitesi'nde de konuk profesördür. Yayımlanan yapıtları arasında *Kehanet ve İlerleme: Sanayi Toplumu ve Sanayi Sonrası Toplumun Sosyolojisi* (1978), *Modern Zamanlarda Ütopya ve Anti-Ütopya* (1987), *Modern Toplumun Doğuşu* (1988) ve *Ütopyacılık* (1991) sayılabilir.

D

Kumar, Krishan
Sanayi Sonrası Toplumdan Post-Modern Topluma - Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları
ISBN 975-7501-81-6 / Türkçesi, Mehmet Küçük / Dost Kitabevi Yayınları
Eylül 1999, Ankara, 263 sayfa.
Toplumbilim-Siyaset-Kültür-İletişim-Kaynakça-Dizin

SANAYİ SONRASI TOPLUMDAN POST-MODERN TOPLUMA

Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları

Krishan Kumar

DOST
kitabevi

ISBN 975-7501-81-6

From Post-Industrial to Post-Modern Society
New Theories of the Contemporary World
KRISHAN KUMAR

Birinci Baskı, Eylül 1999, Ankara

İngilizceden çeviren, Mehmet Küçük

Yayına Hazırlayan, Ali Karabayram
Teknik Hazırlık, Ferhat Babacan - Dost İTB
Baskı ve Cilt, Pelin Ofset

Dost Kitabevi Yayınları
Karanfil Sokak, 29/4, Kızılay 06650, Ankara
Tel: (0312) 418 87 72 Fax: (0312) 419 93 97
raulman@domi.net.tr

İçindekiler

Katya için

Önsöz

Çeyrek yüzyıldan fazla bir süredir, batı toplumlarının kendi tarihlerinin yeni bir çağına girdikleri ısrarla iddia ediliyor. Kuşkusuz hâlâ sanayi toplumları olsalar da, bu toplumların çok kapsamlı değişimlerden geçtikleri için bundan böyle eski adlar altında ve eski kuramlar aracılığıyla ele alınamayacakları ileri sürülüyor. Batı toplumları şimdi artık çeşitli şekillerde "sanayi sonrası" toplumlardır: "Post-fordist", "post-modern", hatta "tarih-sonrası" toplumlar.

Bir süre önce, *Prophecy and Progress* (Kehanet ve İlerleme) (1978) başlıklı kitabımda sanayi sonrası kuramın erken dönem çeşitlerinin iddialarını ele almıştım. Bu iddialar, Doğu Avrupa kaynaklı fikirlerin önemlice bir kesimiyle birlikte, bilhassa Daniel Bell ve Alain Touraine gibi simalarla bağdaştırılıyordu. Bu simaların kuramları büyük ölçüde, bir hizmet ekonomisi ve bir "bilgi toplumu" yönünde gelişen bir hamle ile bundan doğması umulabilecek toplumsal ve politik değişimler üzerinde odaklanmıştı.

Bu kuramlar hâlâ yanı başımızda duruyor, ama bunlara, kapsam açısından daha haris başka kuramlar da katıldı. Bu daha yeni kuramlarda ekonomi

ve politikanın ötesine uzanıldığını, bir bütün olarak batı medeniyetini ve aslında dünya medeniyetini kapsayan iddialar ortaya atıldığını görüyoruz. Bu kuramlar enformasyon ve iletişim devriminde, küresel ekonominin sağladığı ortamda çalışma ve örgütlerin geçirdiği dönüşümde, politik ideolojiler ve kültürel inançların krizinde, modern toplumların evrim sürecinin vardığı bir dönüm noktasının emarelerini görüyor.

Elinizdeki kitapta sanayi sonrası toplum kuramlarının bu daha yeni çeşitlerinin üçünü ele alıyorum: Enformasyon toplumu fikri, post-fordizm kuramları ve post-modernlik kuramları. Bu kuramların hepsi, kitapta vurguladığım ortak özellikleri taşısalar da, bunları başlangıçta birbirlerinden ayrı olarak inceliyorum.

2. bölümde enformasyon toplumu fikri ele alınıyor. Bu fikir temelde 1970'li yıllarda ve Daniel Bell ile öbürlerinin geliştirdikleri orijinal sanayi sonrası toplum fikrinin yeniden dile getirilmesinden ibaret. Bundan dolayı, daha yakın bir tarihte geliştirilen kuramlardan daha kısa olarak tartışılabilir.

3. bölümde post-fordizm kuramı gözden geçiriliyor. Ekonomik değişimler bu kuramın çekirdeğini oluştursa da, birkaç yandaşının ellerinde geniş kapsamlı politik ve kültürel değişimleri içerecek ölçüde genişletildi. Bu açıdan post-modern kuramın bazı temel özellikleriyle hatırı sayılır derecede örtüşür. Bu daha kapsamlı değişimler kitapta post-modernlik kuramı başlığı altında daha bütünlüklü tartışılıyor.

Kitabın hemen hemen yarısı (4. ve 5. Bölüm) post-modernlik kuramıyla uğraşmaktadır. Bunun nedeni, basitçe, post-fordizm kuramıyla örtüşmekle kalmayıp aynı zamanda enformasyon toplumu fikriyle örtüşen bu kuramın, kitapta tartıştığım kuramların en kapsamlısı (ve kışkırtıcısı) olması değil. Post-modernlik kuramı bizi aynı zamanda, ilkelerinin bundan böyle işlersel ya da geçerli olmaktan çıktığını ileri sürdüğü modernlikten ne anladığımızı gözden geçirmeye zorlamaktadır. Aşılmakta olan bu modernlik ne menem bir şeydir?

6. bölüm, daha önceki bölümlerde açıklanarak serimlenen kuramlara geri dönüp bu kuramları ayrı ayrı ve bir arada eleştirel bir tarzda sorguluyor. Bu bölümde söz konusu kuramların fin-de-siecle* ruh haliyle çakıştığına dikkati çekiyor ve bu ruh halinin onların karakterlerini nasıl etkileyebileceğini gözden geçiriyorum. Aynı zamanda dünyada çok kısa bir süre önce cereyan eden değişimlerin, bilhassa Doğu Avrupa'da komünizmin çökmesinin etkileri üzerine bazı spekülasyonlar geliştiriyorum. Bu

* Yüzyılın sonu (y.n.).

değişimler ele aldığımız kuramların konumlarını nasıl etkilemektedir? Kimilerinin iddia ettikleri gibi bu değişimler söz konusu kuramları, kesin bir biçimde olumsuzlamakta mıdır? Yoksa tersine bu kuramları daha da akla yatkın mı göstermektedir? Zaman zaman akademik kuramlar, tümüyle sıradan meselelerin üstünde mağrurca geziniyorlar izlenimi verir. Bu kuramların asıl derdi büyük ölçüde kendi tutarlılıklarıdır. Hayattan yoksun bu sofuluktan sakınmaları, kitapta ele aldığım üç kuramın hoşnutlukla karşılanması gereken yönüdür. Bu kuramlar biçim bakımından kaba (modaya daha uygun söylenirse, "kesif") ve çok-katmanlıdır. Bu durum, "sınanabilirlik"in katı kurallarına riayet edemese de, bu kuramların içinde ortaya çıktıkları toplumların gerçek hayatıyla uğraştıkları anlamına gelir. Bundan dolayı bu toplumların tecrübeleri, barındırdıkları ayırt edilebilir değişimler ve süreklilikler bu kuramların geçerlilikleriyle doğrudan doğruya ilintilidir.

Elinizdeki kitabın temel amacı bu yeni kuramları olabildiğince eksiksiz ve anlaşılabilir bir tarzda serimlemektir. Ama bu kuramları yalnızca serimlemekle yetinmedim. Zaten basitçe yanlış olduklarını düşünseydim onlara bu kadar zaman ayırmazdım. Bu kuramlar hakkında kaleme alınan eleştirel literatürde bunların çocukça değilse bile iflah olmaz derecede dangalak olduklarını göstermek için o kadar fazla enerji harcanmış olması hiç de olağan bir durum değil. Bu çaba bana bıktırıcı ve amaçsız bir alıştırma, sözcüğün en berbat anlamıyla akademik bir alıştırma gibi geliyor. Söz konusu kuramların, bu eleştirel hırpalama girişimlerine rağmen ayakta kalmaları, bizim çağdaş durumumuza hitap edebildiklerinin bir emaresi sayılabilir. Bunun nasıl olabildiğini ve bu kuramların içinde bulunduğumuz durumu anlamamıza nasıl yardımcı olabileceklerini kavramaya çalıştım. Toplum kuramları birçok yoldan kullanılabilir. Bunlar basitçe bir dizi sınanabilir önermeden oluşmaz. Taşıdıkları asıl değer çokluk, şimdiye kadar gerektiği ölçüde farkına varmadığımız gelişmelere dikkatimizi yönlendirmelerinde yatar. Süreç içinde, peşinde koştukları davayı abartırlarsa eğer, bu, yalnızca tüm ilginç kuramların yaptıklarını ve yapmaları gerekeni yapmakta olduklarını gösterir.

Son olarak kaynakçaya değinmek istiyorum. Görece kısa sayılabilecek bir kitaba oranla bu kaynakça çok uzun. Bu, kısmen, genellikle birbirinden ayrı ele alınan kuramları bu kitapta bir araya getirerek tartışıyor olmamdan kaynaklanıyor. Bu kuramların her birinin kendisine ait geniş bir literatürü var. Ama kaynakçanın uzun olmasının başka bir nedeni daha var. Sosyolojideki kuramsal tartışmalar gitgide bir "kitaplar savaşı" haline geliyor. Eleştirel literatürün hacmi genişlemiş olup kuramsal tartışmalar da büyük

ölçüde bu literatüre yapılan göndermeler yoluyla yürütülmektedir. Tartışılan kitap ya da şiirin eleştirel yorumların ortasında kaybolup gittiği edebiyat eleştirisinde durum uzun süredir böyle. Bu pratik şimdi toplum kuramına da sıçradı gibi. Elinizdeki kitap da bu süreci devam ettiriyor, elbet. Bunu mazur gösterecek olan da, yalnızca ele aldığı kuramlara açıklık kazandırmak yoluyla olsa bile, elinizdeki kitabın bu tartışmalara şöyle ya da böyle yaptığı katkı olsa gerek. Ama bu kitabın aynı zamanda, bütün dünyanın metinden ibaret olduğunu belirten post-modern inancı bazı açılardan onayladığı duygusuna kapılmaktan kendimi alamıyorum.

Birçok insan maddi ve işe yarar tavsiyelerde bulunurken çok cömert davrandı: Pat Ainley, Ash Amin, Phil Brown, Tim Clark, Rosemary Crompton, John Jervis, Kevin Robins, Dick Walker, Frank Webster. Derinden müteşekkir olduğum bu insanlar burada söylenilen hiçbir şeyden sorumlu değildir. Acton Derneği'nin 1980'li yıllarda "Üçüncü İtalya" üzerine hazırladığı araştırma projesinden de çok yararlandım; Edward Goodman ve Julia Bamford bu projede öncülük ediyorlardı. Blackwell Yayınları'nda Simon Prosser her zaman editörlerin en sevimlisi oldu ve desteğini esirgemedi. Dilerim kitabın gecikmesinin nedensiz olmadığı kanısındadır. Bu kitabın büyük kısmını yazma fırsatı bulduğum dönemlik araştırma izni için Kent Üniversitesi'ne teşekkür ederim. Toplum kuramı alanında çalışan bizler açısından bu türden desteklerin özel bir önemi var; araştırma izni konusunda cömert bir politika izlemeyi sürdüren Kent Üniversitesi gibi kurumlar, minnettarlığımızı hak etmektedir.

Krishan Kumar
Canterbury, Kent

1
Giriş: Sanayi Sonrası Kuramının Yeniden Canlanması

Söylentiler gibi yaftalar da kendi başlarına bir hayat sürdürebilir. Düşünsel söylemin yaftaları buna bir istisna oluşturmaz. Düşünsel söylemin yaftaları bir kez yeterince oturtulduktan sonra, gerçekliği, en azından bilginlerin gerçekliğini yönetebilir. Konferanslara, kitaplara, televizyon programlarına esin kaynağı olabilir. Bilhassa akademik girişimciliğin ve bilginlerin çokuluslu girişimciliklerinin hız kazandığı bugünlerde yaftalar, kendi kendisini besleyen bütün bir eleştirel soruşturma havasını yaratabilir. "Yalnız kalabalık", "bolluk toplumu", "teknolojik toplum", "gizli telkin ediciler", "iktidar seçkinleri": Bunların hepsi, geride bıraktığımız otuz yıl içerisinde bu türden pek çok faaliyet yaratan yaftaların en bilinen örnekleridir.

Ama bu noktaya dikkati çekmek, düşünsel faaliyetin tamamının basitçe kendi isteklerine düşkün olduğu anlamına gelmez. Bu yaftalardan hareketle sık sık sahici hipotezler oluşturulabilir; yaftalar, anlaşmazlık içinde olsalar bile ve hatta bilhassa anlaşmazlık içinde oldukları zaman, aydınlatıcı olan düşünümler doğurabilir. Ama kendini önemseyen bir reklam

öğesi, bu yaftaların söze dökülmelerini kaçınılmaz olarak kuşatır. Bu yaftaların değerini tartarken kendimizi böyle bir tehlikeye karşı korumamız gerekir.

Belli başlı birkaç sosyolog, 1960'lı yıllarda ve 1970'li yılların başlarında, günümüz toplumuna ilişkin olarak, sanayi sonrası toplum kuramı yaftasını yakıştırdıkları bir görüş geliştirdi. Bu görüşün en tanınmış yandaşı, *The Coming of Post-Indusrial Society* (1973) (Sanayi Sonrası Toplumunun Yaklaşması) başlıklı kitabında ifade edildiği gibi, Harvard'da sosyoloji hocası olan Daniel Bell'di. Bell, uluslararası konferanslarda ve *The Public Interest* gibi yarı-popüler dergilerde kendi görüşlerini etkili ve yetkin bir tarzda yaymaya çalıştı. Ama sanayi sonrası toplum kuramı, Peter Drucker'ın *The Age of Discontinuity* (1969) (Süreksizlik Çağı) ve Alvin Toffler'ın *Future Shock* (1970) (Gelecek Şoku) gibi kitaplarında olduğu gibi, bazı canlı popülerleştirmeler aracılığıyla daha da yaygınlık kazandı. Bunun gibi çalışmalarda batının eğitim görmüş kamuoyundan kendilerini, yeni bir topluma, sanayi toplumunun daha önceki tarım toplumundan olduğu denli farklı bir yeni topluma, rahatsızlık yaratması muhtemel bir geçişe hazırlamaları istendi.

Sanayi sonrası toplum fikri yeğin bir tartışmaya konu oldu. Hem bu fikrin doğurduğu kışkırtıcı sorulara hem de eksikliklerine yaygın bir şekilde işaret edildi (örneğin bkz. Gershuny, 1978; Kumar, 1978). Kısmen bunun bir sonucu olarak, kısmen de 1973 petrol şokunun ardından batı dünyasında değişikliğe uğrayan duyumsal iklimin sonucu olarak, "sanayi sonrası"nın gününün geldiği yönünde güçlü bir izlenim uyandı. 1970'li yılların sonlarında yapılan tartışmaların hepsi "büyümenin sınırları" ve sanayiciliğin dinamik potansiyelinin sınırlandırılması hakkındaki –sömürülmesi değil– tartışmalardı. Bunlar, sanayi toplumlarının artan büyümeden yararlanma yeteneğini kaybetmesi yüzünden gelir dağılımı çatışmalarının yeniden canlanması üzerine yapılan tartışmalardı (örneğin bkz. Hirsch, 1979). Bir kriz yaşandığını belirten ruh hali, 1960'lı yılların iyimserliğinin yerini aldı. Sağ-kanat partiler "Viktoryen" değerlere, kendine yeterlik ve *laissez-faire* uygulamalarına geri dönülmesini isteyerek bu ruh halinden yararlandılar. Sağ-kanat partiler, 1945 sonrasında kararlaştırılan ortamın en bariz özellikleri olan merkezi planlamadan ve devlet müdahalesinden vazgeçilmesi çağrısında bulundular. Bu vazgeçme çağrısı, sanayi sonrası toplum fikrinin anahtar öncülü konumundadır.

Şu halde, sanayi toplumlarını bekleyen gelecek ne olursa olsun, bu toplumlar hâlâ geçen yüz yıl boyunca kendilerini huzursuz etmiş olan aynı zorluklar ve ikilemlerle uğraşıyor gibi görünmekteydiler.[1] Sanayiciliğin

tarihinde artık istisnai bir öykü, mutlu tesadüf gibi görünen şey, savaş-sonrası kesintisiz büyüme dönemiydi. Bu öykünün sona ermesi sanayiciliğin klasik çatışmalarından ve tartışmalarından bazılarını yeniden gündeme getirmişti (örneğin bkz. Stretton, 1976). Geçmiş kendisini yeniden ortaya koymuştu. "Sanayiden arınma" (deindustrialization) ve ekonomik çöküşün baş edilmeyi bekleyen sorunlar haline geldiği bir dönemde, sanayi sonrası toplum vizyonları, sorumsuzluk değilse bile, hayalperestlik gibi görünmekten kurtulamazdı.

Malcolm Bradbury, 1970'li yılları "asla yaşanmamış on yıl" olarak adlandırmıştı. Ama 1980'li yıllar 1970'li yıllardan doğdu (tıpkı 1960'lı yılların 1950'li yıllardan doğmuş olması gibi). Şimdi artık bu on yıl boyunca sanayi sonrası toplum kuramının çeşitli yeni biçimlerinin üretilmekte olduğunu görebiliyoruz. Söz konusu kuramın bu biçimleri, bütün olarak alındığında, 1960'lı yıllarda üretilen çeşitlerin iyimserliğinden yoksundur. Bu yeni biçimler, Alvin Toffler'ın büyük bir hevesle öngördüğü "süper-sanayi" toplumu beklentisi içinde değil. Sağ-kanat düşüncenin olduğu kadar sol-kanat düşüncenin de ürünü olarak sanayi sonrası toplum kuramının bu biçimleri, önümüzde bizi bekleyen büyük gerilimler ve çatışmalar öngörmektedir. Ama bunlar sanayi toplumlarının bir sınır çizgisini geçtiği konusunda, en az daha önceki sanayi sonrası toplum kuramcıları denli ısrarlıdır. Buna göre, klasik sanayicilik, yani Marx, Weber ve Durkheim tarafından çözümlenen yani batılıların büyük çoğunluğunun geçtiğimiz yüz yıl boyunca içinde yaşadıkları türden toplum, bundan böyle yoktur.

Daha önceki sanayi sonrası toplum kuramıyla yenileri arasındaki en büyük süreklilik, günümüz toplumunu "enformasyon toplumu" olarak nitelendiren görüşte ortaya çıkmaktadır. Daniel Bell, bu noktada yine, bu görüşün en sivri yandaşıdır. Bell'in sanayi sonrası toplum fikri, gelecekteki toplumun en önemli görünümü –değerin kaynağı, büyümenin kaynağı– olarak "kuramsal bilgi"yi öne çıkarır. Bell, daha sonraki yazılarında "kuramsal bilgi"yi daha kesin bir şekilde yeni enformasyon teknolojisinin gelişimiyle ve bu teknolojinin toplumun her sektörüne uygulanma potansiyeliyle özdeşleştirmeye başladı. Şimdi yeni toplum, enformasyonu edinme, işlemden geçirme ve dağıtma konusundaki yeni metotlarıyla tanımlanmakta ve adlandırılmaktadır. Bell şimdi, bunun modern toplumun devrimci bir dönüşümüne varacağından, daha önceki çözümlemelerinde olduğu denli emindir.

Enformasyon toplumu kavramı, batı düşüncesinin liberal, ilerlemeci geleneğiyle gayet uyumludur. Aydınlanma'nın rasyonellik ve ilerlemeye duyduğu inancı muhafaza etmektedir. Bu kavramın mevcut yandaşları

genelde ideolojik tayfın ortasında yer alır. Bilginin ve onun büyümesinin daha fazla verimlilik ve daha fazla özgürlükle bir tutulması ölçüsünde bu görüş, toplumun barındırdığı düzenlemelerde kökten değişiklikler olduğu yönündeki açıklamalarına rağmen, Saint-Simon, Comte ve pozitivistlerin başlattıkları düşünce çizgisini sürdürür.

Daha beklenmedik bir görüş de ideolojik tayfın sol yakasından yükselen yeni toplum görüşüdür. Marksistler orijinal sanayi sonrası toplum fikrinin en gayretli suçlayıcıları arasında yer almışlar, bu fikrin geç burjuva ideolojisinin en açık haliyle ortaya konuluşu olduğunu savunmuşlardı (örneğin bkz. Ross, 1974). Oysa şimdi bunların bazıları, kendilerine özgü bir sanayi sonrası toplum çeşitlemesiyle ortaya çıkmış bulunuyor. Çoğunlukla bir tür Marksist olmalarından ötürü, bu yazarlar genelde hâlâ değişimin motoru olarak bir kapitalist gelişim kavramını savunmaktadır. Ama kapitalizmin eski ve yeni biçimleri arasındaki farklılıklar onlara o denli çarpıcı görünüyor ki içinde bulunduğumuz dönemden "yeni zamanlar" ya da "ikinci sanayi ayrımı" çağı olarak söz etme zorunluluğunu hissetmektedirler. Bu yazarların birçoğu açısından, kapitalizmin üstün kuramcısı olarak Marx'ın fikirleri hâlâ anlamlıdır. Ama yirminci yüzyılın ikinci yarısında toplumda ortaya çıkan değişimlerin o denli güçlü olduğu ve daha önceki kapitalist örüntüler ve pratiklerle o denli keskin bir kopuş oluşturduğu düşünülmektedir ki bu yazarlar açısından, hâlâ bir işe yaraması isteniyorsa Marksist kuramda keskin düzenlenimler yapılmasına ihtiyaç olacağı açıkça ortadadır.

Sanayi sonrası toplum kuramının üçüncü çizgisinin daha az aşina olduğumuz bir kökeni var. Bu kaynak "post-modern" toplum kuramıdır. Postmodernizm son yıllardaki kuramların en kapsamlısıdır. Şefkatli kollarında tüm değişim biçimlerini, kültürel, politik ve ekonomik değişimleri barındırır. Bunların hiçbiri post-modernlik doğrultusundaki hareketin imtiyazlı bir "taşıyıcısı" olarak görülmez. Başkalarının "post-fordizm"in ya da "enformasyon toplumu"nun kanıtı olarak gördüğü şeyleri, post-modernizm, yürürlükteki gelişimler konusundaki kendi muhteris kavramsallaştırmalarının bileşenleri olarak hiç zorlanmadan özetler. İdeolojik içeriğinde çağdaş dünyanın temel boyutu olarak saptadığı eklektisizm denli eklektik –ve kaygan– olan post-modernizm, çağdaş kuramlar arasında, kendisine ilişkin bir değerlendirme yapılması en zor kuramdır. Bu kuramın terimleri, insanı, bunaltıcı bir özgöndergesellik (self-referentiality) çemberine itebilir. Ne var ki, ideolojik tayfın tüm bölümlerindeki kuramcılar nezdinde sahip olduğu bariz cazibe, dikkatlerin bu kuram üzerinde yoğunlaşmasını haklı kılmaktadır.

Üstelik, kuramın daha kapsamlı iddiaları ikna edici olsun veya olmasın, post-modernizmin batı dünyasının eğitimli nüfusunun çoğunluğu arasında tam bir uyum yarattığı açıktır. Demem o ki, post-modernizm bu nüfusun içinde bulunduğu duruma –ya da en azından bu duruma ilişkin öznel tecrübelerine– hitap ediyor görünmektedir.[2] Geçmişte sosyologların, bu tip duyguların toplumun daha belirleyici yapılarıyla karşılaştırıldığında genellikle önemsiz olduklarını düşünmüş olmaları, şimdi bu türden duygulanım sorunlarına eğilmemiz için fazladan bir gerekçe oluşturmaktadır. Birçok insan bir post-modernlik durumunda yaşadığına inanıyor ya da ikna edilebiliyorsa, bu durumda post-modernlik bir mitten ibaret olabilir mi?

Bu soru, bir giriş yapma adına son birkaç noktaya değinilmesini gerektiriyor. Kitabın büyük kısmı buraya kadar zikredilen üç kuramın açıklanmasına ve değerlendirilmesine ayrılmıştır. Bunun bizzat başlangıçta sözünü ettiğim kendi kendini pekiştirici söyleme bir katkıda bulunulduğunu düşündürtebileceğinin farkındayım. Gelgelelim, böyle bir soruşturmayı yürütmenin gerçek değerini gösterebileceğimi –yani son yıllarda ortaya atılan kuramların içinde yaşadığımız dönem hakkında ve kendimiz hakkında ne kadar açıklayıcı olabildiklerini gösterebileceğimi– umuyorum. Bunu, kendilerine ait içgörüler yoluyla olduğu kadar kışkırttıkları eleştirel muhalefet yoluyla da yaptıkları doğrudur. Ama bu içgörüler, kışkırttıkları eleştirel muhalefet denli önem taşıyor. Sanayi sonrası toplum kuramı üzerine yazılmış olan literatürün büyük kısmı aşırı derecede olumsuzdur –eleştirileri açısından illе de yanlış değil, ama söz konusu literatür bu türden düşünmenin bir değer taşıyabileceğini kabul etmeye yanaşmaz ve bu kuramın kısmen bir yanıt oluşturduğu günümüzün geniş halk kesimlerinin gerçek algılayışları karşısında kördür. Bilhassa Marksist eleştirmenler, düşünsel soruşturmanın diyalektiği ve bunun bilgi alanında barındırdığı iyi bilinen potansiyel kazanımlar karşısında tuhaf ve huysuz bir duyarsızlık içerisinde gibidirler.

Başka bir mesele daha var. Yeni kuramların yeterliliği hakkındaki yargılarımız ne olursa olsun, aynı zamanda bu tip kuramların çeşitli biçimler içerisinde son yirmi beş yıl boyunca niçin tekrar tekrar boy gösterdiklerini sormak da önemli gibi görünüyor. Yeni bir çağın ya da yeni bir gelişim evresinin olgunlaşmakta olduğu konusunda en azından batı dünyasında niçin böyle yaygın bir duygu var?[3] "Tarihin sonu"ndan söz edilmesi bile –harfiyen alındığında (ve nükleer soykırım kastedilmediğinde) açıkça saçma olmakla birlikte– niçin çağdaş dünya üzerine kafa yoran birçok yorumcu arasında anlamlı bir yankı buldu?[4] Bu noktada sahici bir şeyler, inatçı bir şekilde yalnızca "bir sona erme duygusu"nu değil, aynı zamanda

yeni başlangıçlar duygusunu uyandıran günümüzün modern toplumlarının yaşantısında bulunan bir şeyler iş başında gibi görünmektedir. İkinci bin yılın bitimini bildiren 2000'in bu türden daha pek çok görüşü canlandıracağına kuşku yok. Bundan sonraki dalga üzerimize varmadan önce ve kıyamet tellallığına teslim olmaksızın, sanayi sonrası toplum kuramının sürüp giden dirilmelerinin berisinde yatan olası nedenlerin bazılarını incelemek anlamlı olacak gibi görünüyor.

Notlar

1) Karş. Paul Blumberg: "Sanayi sonrası toplum kuramcılarını dehşete düşürmek pahasına, tarih saatinin yelkovanı tersine dönüyor gibi görünmektedir" (1980: 217).

2) İnsanların, post-modernist düşünce onlara açıklandığında az çok heyecanlı bir aydınlanma (ya da büyünün bozulması) duygusuyla post-modernizmin tamamının onları ilgilendirdiğini düşünmeleriyle ne kadar sık karşılaşıldığı kayda değerdir.

3) Bunun gibi "yeni toplum (evresi)" kuramlarının modern toplumların hep yeniden ortaya çıkan bir görünümü olduğu doğrudur. Birinci dalga 1890'lı ve 1900'lü yıllarda ortaya çıktı ve büyük ölçüde emperyalizmle ve oligopollerin yükselişiyle –ama aynı zamanda kültürel "modernizm" hareketiyle– bağdaştırıldı. 1930'lu yıllarda temelde "örgütlü kapitalizm"le, ama aynı zamanda "kitle toplumu"yla, "aylak toplum"la vb. bağdaştırılan ikinci bir dalga ortaya çıktı.

1970'li ve 1980'li yıllara ait olan üçüncü dalga, günümüzü ve geleceği kavramak açısından öbür iki dalgadan daha ayrıcalıklı değil. Ama bu üçüncü dalga, mevcut işleyişi tarihte daha önceki herhangi bir dönemde olduğundan daha büyük kargaşalıklar ve daha yaygın huzursuzluklar yaratan bir nesnel sistem –küresel kapitalist ekonomi– içerisinde ortaya çıkmaktadır. Hiç değilse bu nokta, günümüzdeki kuramsal ürünlere özel bir önem ve başlangıç olarak belli bir akla yatkınlık kazandırmaktadır.

4) Bunun en bilinen anlatımı Fukuyama (1992) tarafından dile getirilmiştir. Fukuyama, "tarihin sonu" ifadesiyle dünyadaki ideolojik rekabetin sona ermesini –Fukuyama'ya göre, 1989 ve 1991 yılları arasında Doğu Avrupa'daki komünizmin çöküşüyle simgelenen bir olgu– kastettiğini çok net anlatmaktadır. Ama tarihin sona erdiğini bildiren daha metafizik duyuruların yapılması da söz konusu oldu. Bu konudaki bir tartışma için bkz. Kumar (1993). Doğu Avrupa'da ortaya çıkan olayların "sona erme duygusu"na ilave bir itki kazandırdığına –bir yeni başlangıç duygusuna değilse bile– kuşku yok. Bu noktanın ayrıntıları için bkz. 6. bölüm.

2
Enformasyon Toplumu

Teknoloji sayesinde bilgisayar, mezhepvari bir evrensel anlama ve birlik durumuna ulaşılacağını vaat eder... Halihazırda hayatlarımızı baştan başa enformasyonun tinsel biçimine tercüme edişimiz yerkürenin ve insanlık ailesinin tamamını tek bir bilinç haline getiriyor gibi görünmektedir.

Marshall McLuhan (1967: 90)

Bilgisayardan... "düşünülemez olanı düşünmesi"ni ve daha önce düşünülmemiş olanı düşünmesini isteyebiliriz. Bilgisayar bugüne kadar harfiyen düşünülemez ve tahayyül edilemez olan yeni kuramlar, düşünceler, ideolojiler, sanatsal içgörüler, teknik ilerlemeler, ekonomik ve politik yenilikler taşkınını mümkün kılar. Bilgisayar böylece tarihsel değişimi hızlandırır ve Üçüncü Dalga, toplumsal çeşitlilik doğrultusundaki itkiyi ateşler.

Alvin Toffler (1981: 177)

Enformasyon terimiyle ne demek istediklerine ya da enformasyonu niçin bu kadar çok istemeleri gerektiğine ilişkin net bir düşünceye sahip olmayan insanlar, her şeye rağmen, etrafımızdaki her bilgisayarı İnanç Çağındaki Gerçek Haçın kalıntılarına, yani kurtuluş simgelerine dönüştüren bir Enformasyon Çağında yaşadığımıza inanmaya hazırdırlar.

Theodore Roszak (1988: 10)

ENFORMASYONUN DOĞUŞU VE BİLGİSAYAR

Bir kavram olarak enformasyon, zafer bulutlarını peşinden sürükleyerek dünyaya gelir. Enformasyon kavramının en bilinen popülerleştiricisi Norbert Wiener'in söylediği gibi, enformasyon, evrenin fiilen duraklamasına neden olacak entropik dürtüye karşı hayatın gerçekleştirdiği karşısaldırıların esas parçasından başka bir şey değildir. "Denetleme ve iletişim kurma esnasında" –enformasyonun çekirdeği– "bizler daima doğanın örgütlü olanı bozma ve anlamlı olanı yıkıma uğratma eğilimine karşı, entropinin artma eğilimine karşı savaşmaktayız". Enformasyon, hayatta kalmamızın bir gerekliliğidir. Enformasyon, kendimiz ve çevremiz arasındaki zorunlu değiş-tokuşlara izin verir. "Etkin bir şekilde yaşamak, yeterli enformasyonla yaşamaktır. Nitekim, iletişim ve denetim, insanın toplumdaki hayatına ait olsalar bile, insanın manevi hayatının özüne aittirler" (Wiener, 1968: 19).

"Sibernetik"in, "mesajlar kuramı"nın mucidi olan Wiener, 1940'lı yılların sonunda ve 1950'li yılların başında yazıyordu bu satırları. Buradaki zamanlama önemli. Enformasyon kavramı konusundaki büyük iddialar, bu yıllarda denetim ve iletişim teknolojisinde –"enformasyon teknolojisi"nde ya da denildiği gibi IT'de– sağlanan belli birtakım devrimci gelişimlerden doğup serpildi. Enformasyonun yalnızca bir kavram olarak değil, bir ideoloji olarak doğuşu, bilgisayarın gelişimiyle kopmaz bir biçimde bağlantılıdır. Bu gelişim, savaş yıllarının ve savaş sonrasının hemen peşinden gelen dönemin bir başarısıydı.

Büyümenin hem zamanlaması hem de temposu, bilgisayarın, temelde ABD'nin yorumladığı şekliyle batı dünyasında evrimleşmekte olan askeri gerekliliklerle yakın ilişkisini gösterir. Bilgisayarın minyatürleştirilmiş elektrik devreleri gibi anahtar bileşenleri, Amerikalılar tarafından İkinci Dünya Savaşı yıllarında özgül askeri kullanımlar amaçlanarak geliştirildi –yakınlık bu örnekte bombaların fitillerini ateşler. Elektronik dijital bilgisayar öncelikle balistik hesaplamalar ve atomik patlama analizleri için yaratıldı. Bu gelişmelerin birçoğunun cereyan ettiği AT & T'nin Bell Laboratuvarları gibi sivil araştırma merkezleri, savaş döneminin Amerikan hükümeti tarafından büyük ölçüde finanse edildi ve Vannevar Bush Bilimsel Araştırma ve Geliştirme Bürosu gibi hükümet kuruluşlarınca gözetim altında tutuldu. Amerikan ticaret dergisi *Electronics*'in 1980 yılında yazdığı gibi, elektronik "İkinci Dünya Savaşından bu yana milli savunmanın ayrılmaz bir parçasıdır" (Noble, 1986: 47-56).

Tıpkı Amerika'nın dünya çapında üstlendiği askeri rolün gittikçe daha gelişkin enformasyon teknolojisi sistemlerinin geliştirilmesi yönünde güdülenim ve fırsat sunması gibi, İkinci Dünya Savaşı'nın peşinden gelen yıllarda Amerikan şirketlerinin dünya çapında yayılması da bu işlevi gördü. "Amerikan şirketleri, askeri alanda iş gören kuruşların karşılaştıklarına benzer bir 'kumanda ve denetim' sorunuyla karşılaştılar... Pentagon gibi bu şirketler de gitgide çeşitlendi ve uluslararasılaştı" (Weizenbaum, 1976: 27). Çokuluslu şirketler iletişim sayesinde yaşar. Dünyaya yayılmış bir girişim kimliğini bu şirketlere kazandıran, iletişimdir. Bu şirketlerin işlerini yürütmeleri açısından bilgisayarlar ve uydular, mal ve hizmetlerini üreten işçiler ve fabrikalar denli temeldir.

Kökenler yönelimleri belirlemez. Atom, askeri planlamanın doğrudan bir sonucu olarak parçalandı, ama nükleer enerjinin birçok kullanım alanı var. Buna benzer şekilde, enformasyon devriminin askeri kökenleri, bu devrimin askeri-olmayan geniş bir alanlar silsilesinde yarattığı etkileri kısıtlamamaktadır. Ama kökenler bize, etkilerin berisindeki güdümleyici güç ve

etkilerin şekillenmesi hakkında bir şeyler anlatır. Bir askeri-sanayi-bilimsel kompleksin 1950'li yıllarda ortaya çıkışı, enformasyon toplumunun bütün öyküsü değil, ama bu öykünün merkezinde yer alan bir parçasıdır.[1]

ÜÇÜNCÜ SANAYİ DEVRİMİ

Kurt Vonnegut, 1952 tarihinde yayımlanan *Player Piano* adlı romanında Üçüncü Sanayi Devrimi'ni yaşamış olan bir toplumun hicivsel, anti-ütopyacı bir tasvirini yaptı. "Birinci Sanayi Devrimi kas gücünü değersizleştirdi... ikincisi rutin zihinsel işi değersizleştirdi". Üçüncü Sanayi Devrimi insanın düşünmesini –"gerçek beyin gücünü" değersizleştirme sürecini doğurdu (Vonnegut, 1969: 19-20). Dev bir bilgisayar olan EPICAC, toplumun tüm ekonomik ve politik işleyişlerini denetler ve eşgüdümler. Bir avuç azınlığın dışındaki tüm mühendisler ve menajerler vasıflarının ve bilgilerinin gereksizleştiğini görürler. Bu insanların bir şeylerle meşgul olmaları, Yeniden İnşa ve Islah Birliklerindeki yararsız görevlerde istihdam edilerek sağlanmaktadır.

Vonnegut'ın EPICAC'ı gerçek hayattaki ENIAC adlı bilgisayarı, savaş yıllarında J.P. Eckert ve J.W. Mauchly tarafından Amerikan ordusu için geliştirilen dünyanın ilk elektronik dijital bilgisayarını yankılıyordu. ENIAC kırk kadem uzunluğunda ve yirmi kadem yüksekliğindeydi; on sekiz bin elektrik lambası ve yüz elli bin yedek lambayla çalışıyordu. Mikroelektronikteki gelişmeler hızlandıkça ve ENIAC'ın üstlendiği görevler posta pulu büyüklüğündeki bir mikro-bilgisayar tarafından yerine getirilebilir hale geldikçe, üçüncü sanayi devriminden söz etmek beylik bir laf haline geldi. İlk iki devrim buhar gücüne ve elektriğe dayalı enerji devrimleri idiyse eğer, üçüncü devrimin bir enformasyon devrimi olduğu konusunda genel bir fikir birliği var (örneğin bkz. Bell, 1987: 11). Böyle bir devrim yüz yıldan fazla bir süredir hazırlanmaktaydı. Daha erken tarihlerdeki dışavurumları elektrikli telegraf, telefon, gramofon, film, radyo ve televizyondu. Ama bu devrimin zirvesine damgasını vuran bilgisayar oldu. Çünkü, Amerika'nın en tanınmış bilgisayar bilimcilerinden biri olan Herbert Simon'ın belirttiği gibi, "bilgisayar, enformasyonu manipüle etme ve dönüştürme ve böylelikle daha önceleri yalnızca insan beyni tarafından gerçekleştirilebilir olan işlevleri insan müdahalesine gerek bırakmaksızın otomatik olarak yerine getirme kapasitesi açısından benzersizdir" (Simon, 1980: 420; ayrıca bkz. King, 1982: 14).

Daniel Bell, Enformasyon Toplumu'nun yaklaşmasına ilişkin sunduğu açıklamanın merkezine, değişimin "temel simgesi" ve "analitik motoru"

olarak bilgisayarı koyar. Bell bu noktada, içerikten yoksun olduğu gerekçesiyle "sanayi sonrası" toplum terimini reddederek bunun yerine "teknetronik toplum" terimini öneren daha önceki bir yorumcu olan Zbignieuw Brzezinski'ye borçlu durumdadır. Yeni elektronik iletişim sistemleri teknolojisinin yeni çağa öncülük ettiği görüşü Brzezinski'ye aittir (Brzezinski, 1971: 11). "Teknetronik toplum" terimi tutulmadı (belki de telaffuzu çok güç olduğu için); ama terimin berisindeki düşünce kesin olarak tutuldu. Bell, daha *Sanayi Sonrası Toplumun Yaklaşması* başlıklı kitabında şunu söylemişti: "Nasıl sanayi toplumu mal üretimine dayanan bir toplum idiyse, sanayi sonrası toplum da enformasyon toplumudur" (Bell, 1973: 467; ayrıca bkz. Ferkiss, 1979: 65).[2]

Ama sanayi sonrası toplum kavramındaki temel fikir bir hizmet toplumuna geçişi ve profesyonel ve teknik istihdamın kaydettiği hızlı büyümeyi içeriyordu (Kumar, 1978: 185-240). Tek başına enformasyon düşüncesi göreceli cılız kalmıştı. Şimdi, belki de bilgisayar ve iletişim sektöründeki yeni teknik gelişmeler seliyle desteklenmiş olan Bell, kendine öncekinden daha fazla güvenmektedir. Şimdi enformasyon, sanayi sonrası toplumunu adlandırmaktadır. Sanayi sonrası toplumu üreten ve tahkim eden enformasyondur.

> Benim temel öncülüm, bilgi ve enformasyonun sanayi sonrası toplumun stratejik kaynağı ve dönüştürücü aracısı haline geldiğini belirtir... tıpkı enerji, doğal kaynaklar ve makine teknolojisi bileşiminin geçmişte sanayi toplumunun dönüştürücü aracıları olması gibi (Bell, 1980a: 531, 545; ayrıca bkz. Bell 1980b).

John Naisbitt'in *Megatrends*'de sunduğu popüler açıklama bunu berraklıkla özetler: "Makineleşme sanayi devrimi açısından neyi ifade ediyorduysa, bilgisayar teknolojisi de enformasyon çağı açısından onu ifade eder" (Naisbitt, 1984: 22).

Tıpkı sanayi sonrası toplum düşüncesi açısından olduğu gibi, enformasyon toplumu düşüncesinin de dikkati çeken görünümlerinden biri, bu düşüncenin akademik yayınlar ve konferanslarda serimlenmesi ve açıklanmasına, kitle iletişim araçlarında ve gazeteci işi çok satan kitaplar aracılığıyla yaygın bir popülerleştirmenin eşlik etmesidir. Sanayi sonrası toplum düşüncesini *Future Shock* (Gelecek Şoku) başlıklı kitabında popülerleştiren Alvin Toffler, enformasyon toplumu düşüncesini *The Third Wave* (Üçüncü Dalga) (1981) başlıklı kitabında popülerleştirmede öncekinden daha büyük bir başarı göstermiştir. John Naisbitt'in bu düşünceyi *Megatrends*'de (1984) popülerleştirmesi de en az Toffler'ınki kadar başarıyla

sonuçlandı. Bu popüler çalışmalar, daha temkinli bir zihniyete sahip akademisyenlerin yazılarında, olduğundan eksik gösterilen ya da aşırı kısıtlamalar altında ifade edilen konumları, yararlı bir şekilde açık seçik hale getirir. Aşağıdaki sayfalarda enformasyon toplumu konusundaki ana tezi dile getirmek için Daniel Bell'e başvuracağım; Toffler, Naisbitt ve öbür popülerleştiricileri, gereken noktalarda, açıklık sağlayıcı ekibe dahil edeceğim.

Bilgisayar kendi başına, sanayi toplumunun birçok işlemini dönüştürecektir. Ama Bell, Enformasyon Toplumunu doğuranın bilgisayar ile telekomünikasyonun patlayıcı eşyönelimi (convergence) olduğunu savunur (kimilerinin sevimsiz "kompunikasyon" adıyla takdis ettiği bir evlilik). Bu nokta bilginin işlenmesi ile iletilmesi arasında uzun bir süredir yapılmakta olan ayrımı çökertmiştir (Bell, 1980a: 513). Marshall McLuhan televizyonun "küresel köy"ü doğurmasını bekliyordu; dünyanın tüm bölgelerini bağlantılandırmada iletişim uyduları çok daha başarılı oldu. "Sputnik'in gerçek önemi uzay çağını başlatmış olması değil, küresel uydu iletişimi çağını gündeme getirmiş olmasıdır" (Naisbitt, 1984: 2). Uyduların, televizyonun, fiber optik kablonun ve mikroelektronik bilgisayarın bileşimi, dünyayı birleşik bir bilgi ağı halinde iç içe geçirdi. Bu bileşim "enformasyon akışını çökertti. Şimdi tarihte ilk kez hakikaten küresel bir ekonomimiz var, çünkü tarihte ilk kez yerküre üzerinde anında paylaşılan bilgi var" (Naisbitt, 1984: 57; ayrıca bkz. Naisbitt ve Aburdene, 1990: 14).

Bilgideki artış yalnızca nicel değil, aynı zamanda niteldir. Eski kitle iletişim araçları standartlaştırılmış mesajları yeknesak bir izleyici kitlesine aktarıyordu. Yeni iletişim kanalları hem kablolu ve şifreli yayıncılığa hem de yayıncılığa (broadcasting) elverişlidir. Bilgisayara bağlanmış olan kablolu ve uydu yayını hem göndericilerin hem de alımlayıcıların birbirinden ayrı ve kopuk birimler halinde bölünmelerine izin verir. Bu durumda enformasyon en uzmanlaşmış, en bireysel ihtiyaçlara göre işlenebilir, seçilebilir ve elden geçirilebilir. "Böylece Üçüncü Dalga yeni bir çağı başlatır –kiteselliğinden arındırılmış medya çağı. Yeni tekno-kürenin yanı başında yeni enformasyon-küresi ortaya çıkmaktadır" (Toffler, 1981: 165; karş. Bell, 1980a: 529).

Yeni enformasyon alanı küresel bir bağlamda iş görür. Herhangi bir yere gitmeye gerek yok; enformasyon evinize ya da büronuza getirilebilir. İlke olarak herkese, her yerde, istendiği anda açık olan, dünya çapında bir elektronik kütüphaneler, arşivler ve veri bankaları şebekesi doğmaktadır. "Kongre Kütüphanesindeki kitapların tamamı, bir buzdolabından daha büyük olmayan bir bilgisayarda toplanabilir" (Sussman, 1989: 61).

Enformasyon teknolojisindeki devrim, mekân ve zamanı, yüzünü geleceğe dönmüş yeni bir "dünya *oikoumene*"si* doğuracak şekilde sıkıştırır. Bell, geçmişteki toplumların öncelikle mekânla sınırlı ya da zamanla sınırlı olduklarını söyler. Geçmişteki toplumları bir arada tutan toprağa dayalı politik ve bürokratik yetkeler ve/veya tarih ve gelenekti. Sanayicilik doğanın ritim ve temposunun yerine makinenin hızını koyarken, mekânı ulus-devletle sağlama bağlamıştı. Saat ve demiryolu tarifesi sanayi çağının simgeleridir. Bunlar zamanı saatler, dakikalar ve saniyeler olarak ifade eder. Enformasyon çağının simgesi olan bilgisayar milyarda bir saniye içinde, binlerce mikrosaniye içinde düşünür. Bilgisayarın yeni iletişim teknolojisiyle bir araya gelmesi böylece modern topluma kökten yeni bir mekân-zaman çerçevesi sunar.

> Son yıllarda ulaşım ve iletişim alanındaki –toplumun altyapılarındaki– değişimler mesafenin karanlığa gömülmesi ve zamanın kısalması, neredeyse bu ikisinin kaynaşması anlamına geldi. Mekân yerkürenin tamamını kapsayacak şekilde genişlemiş ve neredeyse "gerçek zaman"a bağlanmıştır. Sürekliliğe ve geçmişe yönelik dinsel ve kültürel zaman duygusu, şimdi, sosyolojik olarak geleceğe ayarlanmıştır (Bell, 1980b: 62; karş. Williams, 1982: 230-1; Meyrowitz, 1986: 328; Lash ve Urry, 1994).

Bell, daha önce sanayi sonrası toplum düşüncesini sunarken olduğu gibi, şimdi de enformasyon toplumu düşüncesinin yapısal iskeletini ete büründüren istatistiksel bilgileri sunarken kılı kırk yarmaktadır. Bilgi, daha önce benzeri görülmedik ölçüde teknik yenilenmeyi ve ekonomik büyümeyi basitçe yönetmekle kalmamaktadır; kendisi de hızla ekonominin temel faaliyeti ve mesleki değişimin temel belirleyicisi haline gelmektedir.

Bell, daha önceki açıklamalarında ekonomideki "bilgi etkeni"ne ilişkin yaptığı değerlendirmede büyük ölçüde Fritz Machlup'un (1962) ünlü hesaplamalarına dayanıyordu. Daha sonraları Marc Porat'nın (1977) ABD'deki "enformasyon ekonomisi"nin büyüklüğüne ilişkin yaptığı daha gelişkin ve yaygın olarak kullanılan hesaplamalarına dayanmaya başlamıştır. Bell, 1967 yılını odağına çeken "birincil enformasyon sektörü" (doğrudan doğruya pazarlanabilir enformasyon mal ve hizmetleri üreten sanayiler) üzerine Porat'nın yaptığı hesaplamaları, "ikincil enformasyon sektörü" (üretime dolaylı yoldan –planlama, pazarlama vb. yoluyla– katkıda bulunan,

* Hıristiyanların yeryüzü üzerindeki birliğine gönderen 'oikoumene' düşüncesi, burada küresel bir iletişim ağının kapsayıcılığındaki tek ve değişmez ayrımsalı betimler (y.n.).

ama ulusal hesaplamalarda resmi olarak enformasyon hizmeti sayılmayan kamusal ve özel örgütlerin "teknoyapıları"nda sürdürülen faaliyetler) üzerine kendi yaptığı hesaplamalarla bir araya getirir. Bu iki hesaplama bir arada ele alındığında, enformasyon ekonomisinin Amerika Birleşik Devletleri'nde toplam ulusal üretimin yüzde 46'sını ve kazanılan tüm ücret ve maaşların yüzde 50'sinden fazlasını, yani ulusal gelirin yarısından fazlasını oluşturduğunu gösterir. "İşte bu anlamda bir enformasyon ekonomisine sahibiz" (Bell, 1980a: 521; ayrıca bkz. Stonier, 1983: 24).[3]

Bu kayda değer enformasyon faaliyeti derecesi –ve Bell bu derecenin 1967 yılından bu yana hatırı sayılır ölçüde arttığını varsayar–, mesleki yapıda enformasyon çalışanlarının hızlı artışıyla karşılanmaktadır. Üçüncül önemdeki daha genel sektör hizmetleri "enformasyon sektörü"nden ayıran Bell, 1970'li yılların ortalarından itibaren Amerika Birleşik Devletleri'nde enformasyon çalışanlarının sivil işgücü içerisindeki en büyük işçi grubunu –yaklaşık yüzde 47– oluşturmaya başladığını gösterir (sanayi işçileri yüzde 28, hizmet işçileri yüzde 22 ve tarım işçileri yüzde 3 oranındadır). Bell, daha "kapsamlı bir tanım" dediği tanımı kullanarak, daha "1975 yılından itibaren enformasyon çalışanlarının bir bütün olarak enformasyon sektörü dışındaki çalışanlara ağır basmaya başladığı"nı iddia eder (Bell, 1980a: 523-4).

Naisbitt daha da ileri gider. David Birch'ün 1970'li yıllarda mesleki değişim üzerine yaptığı incelemeye dayanan Naisbitt, 1980'li yılların başında ABD'deki işgücünün yüzde 65'ten fazlasının enformasyon ekonomisinde çalıştığını hesaplar (Naisbitt, 1984: 4). Böyle bir iddia öbür sanayi ülkelerinden alınan benzer rakamlarla desteklenir –sözgelimi, Britanya'da "enformasyon meslekleri... çalışan nüfusun yüzde 65'inden fazlasını oluşturur" (Barron ve Curnow, 1979: 19).[4]

"Biz şimdi, geçmişte otomobilleri kitlesel olarak ürettiğimiz gibi enformasyonu da kitlesel olarak üretiyoruz... bu, bilgi ekonominin itici gücüdür" (Naisbitt, 1984: 7). Enformasyon toplumu, yandaşlarına bakılırsa, toplumun en temel düzeyinde değişime neden olur. Yeni bir üretim tarzını başlatır. Tam da zenginlik yaratımının kaynağını ve üretimdeki egemen etkenleri değiştirir. Sanayi toplumunun merkezi değişkenleri olan emek ve sermayenin yerini, temel değişkenler olarak enformasyon ve bilgi alır. Locke ve Smith'den Ricardo ve Marx'a dek birbirinin peşi sıra gelen düşünürler tarafından formülleştirilen klasik emek-değer kuramı, yerini bir "bilgi-değer kuramı"na bırakmalıdır. Şimdi, "değerin kaynağı emek değil, bilgidir" (Bell, 1980a: 506). Hazel Henderson, "mikro işlemcinin, sonunda emek-değer kuramını iptal ettiği"ni söyler (Henderson, 1978:

77). Stonier, "modern üretim sistemlerinin en önemli girdileri olarak toprak, emek ve sermayenin rolünü enformasyonun üstlendiği"ni savunur (Stonier, 1983: 8). Ve enformasyon toplumu kavramının önde gelen Japon savunucusu Yoneji Masuda, yeni toplumda "enformasyon şebekeleri ve veri bankalarından", enformasyon üretiminin çekirdek örgütlenmesinden "oluşan... enformasyon hizmeti veren kurumların", "toplumsal simge olarak fabrikanın yerini alacağı"nı savunur. Enformasyon hizmeti veren kurumlar, "temel bir altyapı özelliği üstlenecek ve ekonominin yapısında bilgi sermayesi, maddi sermaye karşısında üstünlük sağlayacaktır" (Masuda, 1985: 621, 626; ayrıca bkz. Masuda, 1981; Stehr ve Böhme, 1986; Castells, 1989: 7-21).

Hem bu ifadede hem de enformasyon toplumu kuramcılarının sundukları açıklamaların bütünlüğünde açıkça görülmektedir ki, Masuda'nın "insan toplumunun geçmişteki gelişim örüntüsü" dediği örüntü, "gelecekteki toplumun tarihsel bir analojik modeli" (Masuda, 1985: 620) olarak kullanılıyor. Esasen bu, onsekizinci yüzyıldan bu yana sosyolojide yer alan şu bildik evrimci tipolojiden başka bir şey değildir. Halihazırdaki değişimler geçmişteki (varsayımsal) değişimlerden türetilen bir model ışığında görülür ve modelin mantığı izlenerek gelecekteki değişimler kestirilmeye çalışılır. Böylece, tıpkı tarım toplumunun yerini sanayi toplumunun alması gibi, az çok aynı devrimci tarzda sanayi toplumunun yerini de enformasyon toplumu almaktadır. "Sanayi öncesi doğal maddelerin işlenmesi"nden "sanayi imalatı"na ve oradan "sanayi sonrası enformasyon" toplumuna geçişe dayanan üç-kollu bir evrimci şema kullanan Bell, bu üç tip topluma ilişkin gelişkin ve sistematik bir karşılaştırma üretir. Bu üç tip toplum birbirinden ayrı olmakla birlikte aynı yapı ve işlev ilkeleri uyarınca çözümlenebilir olan eşdeğer üretim tarzları olarak görülür (Bell, 1980a: 504-5; ayrıca bkz. Stonier, 1983: 23; Jones, 1982: 11).

İzleyicilerinin birçoğundan daha temkinli olan Bell, enformasyon toplumundaki kültürel ve politik hayatın tüm görünümlerini ekonominin başat olduğu kendi modelinden hareketle "yorumlama"ya kalkışmaz. Daha önce olduğu gibi, bir miktar aynı can sıkıcı inatçılık dozuyla, "alanların ayrılması" ilkesinde ısrar eder. Ekonomi, politik birim ve kültür, "farklı normlara yanıt veren, farklı değişim ritimlerine sahip ve farklı, hatta birbirinin karşıtı olan eksen ilkelerince düzenlenen," birbirinden ayrı alanlardır (Bell, 1976: 10; ayrıca bkz. Turner, 1989). Başkaları bu konuda, belki de daha akıllı davranarak, daha az çekingenlik gösterir. Herkesin iddia ettiği gibi, enformasyon toplumunun doğuşu en az sanayi toplumunun doğuşu kadar devrimci bir değişimi işaret ediyorsa, o vakit basitçe –Bell'in

savunacağı üzere– "tekno-ekonomik yapı"da değil, aynı zamanda toplumun tüm boyutlarında değişimlerin olmasını beklemek gerekecektir kesinlikle.

Enformasyon toplumu kuramı savunucularının büyük kısmının görüşü yukarıdaki gibidir. Sözgelimi, Toffler, "enfo-küre"deki değişimleri "tekno-küre", "sosyo-küre", "iktidar-küresi", "bio-küre" ve "psiko-küre"deki değişimlerle sistematik bir örüntü olarak bağlantılandırır (Toffler, 1981: 5). Dahası, bu düşünürlerin çoğunluğu açısından, yeni enformasyon toplumunun, yaratacağı tüm gerilimlere ve sorunlara rağmen basitçe yeni bir üretim tarzı olarak değil, bütün bir hayat tarzı olarak hoşnutlukla karşılanacağı ve selamlanacağı açıktır. Toffler "sanayiciliğin ölümü ve yeni bir medeniyetin doğuşu"ndan söz eder. "Bugünlerde pek gözde olan şık kötümserlik"e karşı koymaya çalışır. Üçüncü Dalganın ortaya çıkardığı medeniyet "şimdiye dek bildiğimiz herhangi bir medeniyetten daha makul, duyarlı ve ayakta tutulabilir, daha nezih ve daha demokratik" kılınabilir (Toffler, 1981: 2-3). Naisbitt de, buna benzer şekilde, onun taze bir inisiyatif, bireycilik ve demokrasi dalgası için devasa bir potansiyel olduğu kanısındadır. Naisbitt, kurumların bilgisayara dayalı olarak baştan başa yeniden yapılandırılması beklentisindedir. Enformasyon "büyük eşitleyici"dir.

> Merkezileşmiş sanayi çağında, iyi iş görmüş olan hiyerarşileri terk etmeye başlıyoruz. Bunların yerine, kökleri benzer zihniyette insanlar arasında grupların doğal, eşitlikçi ve kendiliğinden oluşturulmasında yatan bir şebeke örgütlenmesi ve iletişim modelini koyuyoruz. Şebeke modeli bir örgüt içerisindeki dikey iktidar ve iletişim akışını yeniden yapılandırarak yatay bir akış halinde örgütler... Piramidi bilgisayar çökertecek: İnsanları ve onların yaptıkları şeyleri izlemeye ihtiyaç duyduğumuz için yaratmıştık hiyerarşik, piramitsel yönetim sistemini; bu işin bilgisayarla yapıldığı bir ortamda kurumlarımızı yatay olarak yeniden yapılandırabiliriz (Naisbitt, 1984: 281-2; ayrıca bkz. 211-29).

Enformasyon toplumu anlayışı, Tom Stonier ve Yoneji Masuda'nın ellerinde olumlu ütopyacı boyutlara bürünür. Stonier, enformasyon toplumunun "savaşa duyulan birincil ihtiyacı, artan nüfusun gereksinimlerini karşılamak için kaynakları genişletme ihtiyacını" ortadan kaldırdığını söyler. Bunu, "teknolojik yaratıcılık ve nüfus artışının görece istikrarlı olması" sayesinde yapar. Bu mucizevi el çabukluğu daha fazla açıklanmaz. Enformasyonu tüm topluma yaymasından, daha uyanık ve eğitimli bir kamu yaratmasından ötürü enformasyon toplumu aynı zamanda demokrasiyi de zenginleştirir. Enformasyon "iktidarın yeni köşe taşıdır". Geçmiş dönemlerdeki paradan ya da topraktan farklı olarak yaygın bir şekilde

dağıtılır. "Enformasyon akışları bundan böyle merkezden denetlenemeyeceğinden, iletişim toplumunda hiçbir diktatör ayakta kalamaz". Orwell'in *1984*'ü hatalıydı: Televiyon ve *a fortiori* yeni iletişim kanalları insanları köleleştirmez, özgürleştirir. Bir "konsensus demokrasisi" doğmaktadır (Stonier, 1983: 202-3; ayrıca bkz. Meyrowitz, 1986: 321-3; Sussman, 1989: 62-3).

Stonier'e göre, sanayi sonrası enformasyon toplumu yalnızca barışçıl ve demokratik olmakla kalmaz, aynı zamanda bir bolluk çağını gösterir. Bu, herkesin öğrenim görüp aylaklık edebileceği bir hayat sürdürdüğü bir çağdır.

> ... herkes bir aristokrat, herkes bir filozof. Yekpare genişlemiş bir eğitim sistemi, nasıl geçim sağlanabileceği üzerine eğitim ve enformasyon sağlamakla kalmaz, aynı zamanda nasıl yaşamak gerektiği konusunda eğitim ve enformasyon sunar. Geç sanayi toplumunda yiyecek sağlama endişesinden kurtulduk. Geç iletişim toplumunda tüm maddi kaynaklar konusundaki endişelerimizden de kurtulacağız. Ve tıpkı sanayi toplumunun kölelik, kıtlık ve salgın hastalıkları ortadan kaldırmış olması gibi, sanayi sonrası ekonomi de yetkecilik, savaş ve çalışıp didinmeyi ortadan kaldıracaktır. Tarihte ilk kez, çözüme kavuşturduğumuz sorunların oranı, yarattığımız sorunların oranından daha yüksek olacaktır (Stonier, 1983: 214; ayrıca bkz. King, 1982: 27).

Enformasyon toplumu Masuda'nın yazılarında neredeyse gizemli bir görünüme bürünür. Masuda bir "kompütopya" vizyonu, yirmibirinci yüzyılın enformasyon toplumuna ilişkin bir ütopya önerir. Bu, "evrensel bir bolluk toplumu" olacaktır. Kas gücüyle çalışmaktan otomasyon sayesinde büyük ölçüde kurtulmuş olan bireyler, çeşitli ihtiyaçlarını doyurmak için gönüllü topluluklar oluşturacaklardır. "Gelecekteki enformasyon toplumu... yukarıdan yöneten iktidardan bağımsız olarak, gönüllü toplulukların toplumun çekirdeğini oluşturduğu, sınıfların olmadığı bir toplum olacaktır". Bilgisayar-iletişim teknolojisi, merkezileşmiş politika ve yönetim olmaksızın işlerin yürütülmesini mümkün kılacaktır. Merkezileşmiş politika ve yönetim yerine katılımcı demokrasi ve yerel "yurttaş yönetim sistemleri" olacaktır (Masuda, 1985: 625-32). Son olarak, "kompütopya", en yüksek düzeyinde, insanın doğayla "birbirini güçlendiren bir sistem" içerisinde yeni, yarı-dinsel, eşyaşamcıl (symbiotic) bir birlik kurmasını amaçlar. İnsanlar on bin yıl önce ilk maddi medeniyeti yarattı. Doğanın yok edilmesi tehlikesini doğuran, insanın doğayla asla bitmeyen mücadelesi böyle başladı. Bizler şimdi, işleyiş ilkesi tamamen farklı bir medeniyetin eşiğinde bulunuyoruz.

> Bizler şimdi, yerküre üzerinde, tarihsel anıtı küçük bir kutu içindeki üç santimetre kare büyüklüğünde ve yalnızca birkaç çipten oluşacak Kompütopyayı kurmak gibi çok büyük bir amaçla yirmibirinci yüzyıla yaklaşıyoruz. Ama bu kutu, 4 milyar dünya yurttaşının enerji krizi ve nüfus patlamasıyla nasıl başa çıktığını, nükleer silahların yok edilmesini ve eksiksiz silahsızlanmayı nasıl başardığını, cehaleti nasıl ortadan kaldırdığını ve iktidarın zorlamasıyla değil, yurttaşlarının gönüllü işbirliğiyle tanrı ve insan arasında zengin bir eşyaşamcıllığı nasıl yarattığını anlatanlar da dahil olmak üzere birçok tarihsel belge barındıracaktır... Buna göre kurulacak medeniyet... devasa binaların simgelediği maddi bir medeniyet değil, hemen hemen *gözle görülmez bir medeniyet* olacaktır. Tam olarak söylendiğinde, bunun bir "enformasyon medeniyeti" olarak adlandırılması gerekir... (Masuda, 1985: 633-4).[5]

ESKİ VE YENİ: ENFORMASYON TOPLUMUNDA ÇALIŞMA

Enformasyon toplumu kuramcılarının ortaya koyduklarının büyük kısmının gerçekliğini inkâr etmek aksilik ve cüretkârlık etmek olacaktır. Yalnızca gündelik hayatımızdaki genel tecrübeler bunu onaylamaya yeter. Bankalardaki otomatik vezneler, süpermarketlerdeki otomatik hesap makineleri, parasal alışverişlerin birçoğunda nakit ve çek kullanımının hemen hemen ortadan kalkması, sözcük işlemcileri ve faks makineleri, otellerde ve hava yollarında yapılan doğrudan on-line rezervasyonlar, dünyanın herhangi bir köşesinden uydu aracılığıyla doğrudan yapılan yayınlar: Bunların hepsi ileri sanayi ülkelerinde yaşayan nüfusun büyük çoğunluğu açısından gündelik hayatın birer olgusudur.

Bilginler ve uzmanların birbirleriyle dünya çapında enformasyon alışverişi yapmaları da hızla bir gerçeklik haline geliyor. Belli başlı kütüphanelerin ve arşivlerin katalogları bir bilgisayar terminali aracılığıyla birçok noktadan taranabilir. Bu kütüphanelere depolanmış malzemenin büyük kısmı aynı zamanda mikrofilm ya da mikrofiş aracılığıyla, belli bir yöreden ayrılmak gerekmeksizin okunabilir. Dünyanın belli başlı borsaları birbirleriyle elekronik bağlantı kurmuşlardır ve bu da hisse senedi fiyatlarının bilgisayar ekranlarında görülen enformasyon uyarınca dakikası dakikasına anında ayarlanmasına izin vermektedir. Ticaretin gece-gündüz sürdürülmesi tarihte ilk kez mümkün oluyor ve gitgide uygulamaya konuluyor.

Enformasyon devrimi en açık haliyle evlerimizi işgal etti (Miles 1988a). Televizyon bunun hâlâ en bariz simgesidir ve şimdilerde video-teypler ve çeşitli kablo ve uydu donanımlarından oluşan ilave gereçler bu simgeyi zenginleştirmektedir. Ama "tele-bankacılık", "tele-alışveriş", "tele-iş" de hayatlarımıza kayda değer akınlar düzenlemektedir (örneğin bkz. Hakim,

1988). "Tele-eğitim" ise çok daha önemli bir gelişime dönüşebilir. İnsanların daha genç yaşlarındayken kolektif olarak sunulan kurumsallaşmış olanaklardan yararlanması, hem toplumsal hem de eğitime özgü gerekçelerle, arzu edilirliğini hâlâ koruyor. Ama Britanya'daki Açık Üniversite, eve dayalı yüksek öğrenimin bir modelini zaten sunmaktadır. Bunun bir Yayın Yoluyla Dünya Üniversitesi gibi bir şeyler halinde genişleme potansiyeli olduğu apaçık.

"Ev merkezli toplum" ve "eve elektronik iş verme" (Toffler, 1981: 194-207) terimleri, büyük ölçüde, olup bitenlere ya da olması muhtemel şekillenimlere ilişkin bir parça abartılmış betimlemelerdir. Ama Colin Gill gibi, enformasyon toplumu kavramını eleştirenler bile, yeni teknolojinin eve dayalı faaliyetler üzerindeki yadsınamaz ölçüde gerçek etkisini teslim etmektedir.

> Yirmi ya da otuz yıl içerisinde muhtemelen... evde bir televizyona bağlanmış kişisel bilgisayarlar, çok geniş bir hizmetler yelpazesine ulaşımı sağlayan temel araçlar haline gelecektir. Bu donanım yoluyla insanlar, ekranda banka hesaplarını kontrol edip bütçelerini ayarladıktan sonra tüketim malları sipariş edebilecekler ve hanelerin abonesi oldukları elektronik gazete ve dergiler dahil olmak üzere geniş bir elektronik mektup silsilesini ekrandan tarayıp gözden geçirebilecekler. Ayrıca, çeşitli alanlardan bilgilerin depolandığı veri bankalarına ve belli vasıflar alanında eğitim görme imkânlarına doğrudan ulaşabilecekler. Çok uzaklardaki arkadaşlar ve yakınlarla oyun oynamak dahil olmak üzere, boş zamanları değerlendirme faaliyetleri, gelişkin bilgisayar bazlı oyunlar biçimine bürünebilir pekâlâ... (Gill, 1985: 6; karş. King, 1982: 7; Williams, 1982: 268; Barry Jones, 1982: 71).

"Ev merkezli toplum" nosyonuna daha sonra tekrar döneceğim. Burada, öbür gelişmelerin yanı sıra bu nosyona değinmemin nedeni, Bell, Masuda, Stonier ve öbür yazarları eleştiren kişilerin, bir enformasyon devrimi gerçekliğine ve bu gerçekliği yaptıkları çözümlemeyle bütünleştirmeye gerek olduğunu ne ölçüde kabul ettiklerini göstermekten ibaret. Gill'e göre, enformasyon teknolojisi yalnızca başka bir teknoloji değil, etkisi bakımından geçmişin devrimci teknolojileriyle kıyaslanabilir "bir devrimci teknoloji"dir. "Tıpkı geçmişteki buharlı makine, elektrik, içten yanmalı motor ve hava yolculuğu gibi teknolojik ilerlemelerin neden olduğu üzere iyi ya da kötü olabilir, ama hayat tarzımız kökten değişikliğe uğrayacak" (Gill, 1985: 2).

Tessa Morris-Suzuki, enformasyon toplumu kavramının 1960'lı yılların sonunda Japonya'da baş gösteren sanayi krizine yanıt olarak geliştiril-

miş bir ideolojik silah olduğunu savunmasına karşın, yine de enformasyon faaliyetlerinin kapitalizmin bugünkü evresinde kritik bir öneme sahip olduğu konusunda ısrar eder. Morris-Suzuki, tekelci kapitalizmin bugün büyük ölçüde "enformasyon kapitalizmi" olduğunu, "toplumsal bilginin özel temellükü" olduğunu savunur. Otomasyonun yaygınlaşmasıyla birlikte artık değerin (kâr) çekilmesi, şimdi artık anahtar kaynağı bilgi olan "ekonominin kaydettiği sürekli yenilik"tir. Bu durum kapitalist ülkelerde "ekonominin (ayrıksı) bir yumuşaması"nda yansımasını bulur. Sözgelimi Japonya'da, 1970 yılında sınai faaliyetin yarısından fazlası, maddi mal girdilerinin toplam değerinin yüzde 80'ini ya da daha fazlasını oluşturması anlamında "katı" sanayi olarak sınıflandırılabilirdi. Oysa 1980 yılına gelindiğinde sanayinin yalnızca yüzde 27'si bu sınıfa dahil edilebilir; bu durum şirket sermayesinde yazılım, veri hizmetleri, planlama ve araştırma-geliştirme gibi gayri maddi girdilere harcanan payın gitgide arttığını gösterir (Morris-Suzuki, 1984: 116; ayrıca bkz. Morris-Suzuki, 1986, 1988; Castells, 1989: 28-32).

Buna rağmen, enformasyon teknolojisinin, hatta bir enformasyon devriminin giderek artan öneminin kabüllenilmesi bir şeydir; yeni bir sanayi devrimi, yeni türden bir toplum, yeni bir çağ fikrinin kabullenilmesi daha başka bir şey. Bu bağlamda çok sayıda, keskin ve büyük ölçüde ikna edici eleştiriler ortaya atıldı. Ama aynı zamanda bu eleştiriler insanı bezdirecek derecede aşina olduğumuz eleştirilerdi. Ama bu şaşırtıcı değil. Enformasyon toplumu kavramının daha önceki sanayi sonrası toplum fikrinden kolaylıkla evrilmiş olmasından, bu iki kavramın aynı analitik görünümlerin birçoğunu paylaşmalarından ve her iki kavramın da büyük ölçüde aynı insanlar tarafından yayılmasından, enformasyon toplumu tezine yönelik itirazların esasen daha önceki sanayi sonrası toplum fikrine yöneltilen itirazları tekrar edeceğini kestirebiliriz.

Nitekim öyle oldu. Enformasyon toplumu kuramcılarına, ilkin, miyop tarihsel perspektiflerinden ötürü saldırmak mümkün. Sanayi sonrası toplum kuramcılarının yaptıkları gibi bu kuramcılar da geçmişin derinliklerinden gelen eğilimlerin zirvesi olan gelişimleri bugüne atfeder. Onlara yeni ve bugünün ürünleri gibi görünen şeylerin, yüz yıllık bir hazırlanma evresinin sonuçları olduğu gösterilebilir. Sözgelimi, James Beniger, günümüz toplumunun enformasyon toplumu olarak tarif edilmesinin doğru olduğunu savunur. Ama ortaya koyduğu ayrıntılı tarihsel inceleme, bunun yalnızca sanayi toplumlarının niteliğinde bir yüzyıl önce cereyan eden çok daha derin bir değişimin halihazırdaki tezahürü olduğunu gösterir. Beniger bu değişimi "Denetim Devrimi" olarak adlandırır.

Beniger, Sanayi Devrimi'nin toplumun "malzeme işleme sistemi"ni çok hızlandırdığını, bunun da bir denetim krizinin hız kazanmasına yol açtığını savunur. Buna göre, enformasyon işleme sistemleri ve iletişim teknolojileri, enerji yaratımı ve kullanımının gerisinde kaldı. İlkin buhar gücünün, daha sonra elektriğin uygulamaya konulması, toplumun her alanındaki iletişim ve denetim süreçlerinde yenilik yapılmasını zorunlu kıldı. Hızlı yol alan buharlı trenlerin, acil güvenlik gerekçeleriyle dikkatlice gözetim alında tutulmaları ve denetlenmeleri zorunluydu. Buharlı trenlerin ve gemilerin kullanımı sonucunda ticari dağıtımın hızlanması, toptan ve perakende ticari örgütlenmeye kapsamlı bir değişiklikler silsilesini dayattı. Fabrikalarda girdilerin işlenme hızı, hareketli montaj hattını (Fordizm) ve emeğin "bilimsel yönetimi"ni (Taylorizm) gerektirdi. İş dünyasındaki örgütlerin ve hükümet örgütlerinin biçimsel bir Weberci bürokrasinin kaydettiği gelişme ve denetim krizine verdikleri yanıta öncülük eden merkezileşmiş demiryolu sisteminin oluşturduğu model, tüm bunlar arasında kapsamlı bir köprü oluşturuyordu. En geç 1939 yılından itibaren Enformasyon Toplumu'nun yapısal öğelerinin –bilgisayarın temel ilkeleri dahil– sağlamca yer etmiş olduğunu Beniger inandırıcı bir tarzda gösterir. Savaş sonrasında kaydedilen gelişmeler, 1880'li yıllardan 1930'lara uzanan bir dönemde yaratıcı bir bilim adamları, teknologlar ve pazarlama uzmanları grubunca derinden derine geliştirilmiş olan denetim tekniklerinin –Denetim Devrimi– uzantıları ve uygulamalarından ibaretti.

> Enformasyon Toplumu son yıllardaki değişimlerin sonucu değil... daha ziyade bir yüzyıldan daha fazla bir süre önce başlamış olan, maddi ekonomi yoluyla malzemelerin işlenme ve akış hızındaki artışlardan kaynaklandı. Benzer şekilde, mikro-işlem ve hesaplama teknolojisi, bugünlerde moda olan kanaatin tersine, hazırlıksız bir toplumda ancak son yıllarda zincirlerinden boşanmış yeni bir gücü değil, Denetim Devrimi'nin süregelen gelişiminin yalnızca en son kesitini temsil eder. Bu durum, bilgisayarlı denetimin bileşkelerinin birçoğunun, niçin ondokuzuncu yüzyılın başlarında bir denetim krizinin ilk işaretlerinin belirmesinden bu yana Charles Babbage gibi vizyon sahipleri ve Daniel McCallum gibi pratik yenilikçiler tarafından öngörülmüş olduğunu açıklamaktadır (Beniger, 1985: 435; ayrıca bkz. Rosenbrock vd., 1985: 640).

Buna benzer bir tarihsel miyopluk suçlaması, enformasyon toplumunun, özü bakımından Taylorizm uygulamalarının genişletilmesi olduğunu düşünen Kevin Robins ve Frank Webster (1987, 1989) gibi isimlere de yöneltilmiştir. Taylorizm, yani içinde bulunduğumuz yüzyılın başlarında Frederick Winslow Taylor tarafından savunulan "bilimsel yönetim" ilkeleri,

en iyi haliyle, çok çeşitli sınai bağlamlarda neredeyse sonsuz bir şekilde uygulanmaya elverişli olan güçlü bir iş örgütlenmesi sistemi olarak düşünülebilir. Bu, Taylor'ın pratik tavsiyelerinin birçoğu gözden düşse bile Taylorizmin anıştırdığı şeylerin –kılı kırk yaran bir işbölümü, tasarım ve uygulamanın katı bir şekilde ayrı tutulması, görevlerin olası en basit biçimler halinde standartlaştırılması ve bölünmesi– hızından bir şey kaybetmeksizin pekâlâ sürdürülebileceği anlamına gelir (Littler, 1978).

Harry Braverman (1974) daha önceleri ortaya atılmış olan sanayi sonrası "hizmet toplumu" tezine bir yanıt olarak, hizmet işlerinin büyük bölümünün en az imalat sanayilerinde olduğu denli "Taylorizasyon"a tabi olduğunu önceden göstermişti zaten. Büronun atölye gibi sanayileştirilebileceği, beyaz yakalıların görevlerinin mavi yakalılarınkiyle aynı rutinleşme, parçalanma ve vasıfsızlaşmaya tabi olduğu gösterilmişti. Buradan, Braverman, sanayi ekonomilerinde hizmet sektörünün payı arttıkça yeni bir çalışma ilkesinin, yeni bir profesyonelleşme etiğinin yayılacağına duyulan inancın hatalı olduğu sonucuna vardı.

Enformasyon toplumunda bilimsel yönetimin daha da genişlemesini anlamamıza Braverman'ın görüşü yardımcı olabilir. Taylorizmin yalnızca işgücünün aşağı düzeylerinde uygulanmasının amaçlanmadığını hatırlamak önemli. Taylorizm, standartlaştırma ve basitleştirmenin hem idari işin hem de kol işçiliğinin görünümleri olacağını kapsayan açık seçik "işlevsel yönetim" ilkelerinden oluşuyordu. Üstelik, Taylor "beyin gücüne dayalı işlerin mümkün olduğunca atölyeden kaydırılıp planlama ya da tasarım bölümünde toplanması gerektiği"ni belirtirken, burada açıkça hem yöneticilerin işlerini hem de daha mütevazı işverenlerin yerine getirdikleri görevleri, beyin gücüne dayalı iş sayıyordu. Bilgi –hangi düzeyde olursa olsun tüm işçilerin vasıfları ve yargı gücünü kullanma potansiyelleri– örgütün her bölümünden toplanıp alınacak ve tamamen planlama bölümünde yoğunlaştırılacaktı. Bilimsel yönetimin "bilim" kısmı genelde idarecilerin mülkiyeti değil, yalnızca bütün bir planlama işiyle uğraşan uzman bir çekirdek kadronun mülkiyeti olacaktı. Orta düzey idarecilerin çoğunluğunun vasıfsızlaşmaları, yaptıkları işi bütünlüklü olarak kavrama ve denetleme yeteneğini öbür işçilerle birlikte yitirmeleri, Taylorizmin orijinal ilkelerinin daha sonradan geliştirilmesi olmayıp bu ilkelerin odağında yer alıyordu (Littler, 1978: 190-2). Bu nokta, fabrikalarda Taylorizmin karşısına dikilen en büyük direnişin atölye işçileri kitlesinden ya da onların sendikalarından değil, orta düzey yönetici ve denetçilerden kaynaklanması gibi çarpıcı bir olguyu bir parça açıklamaktadır (Littler, 1982: 190; Lash ve Urry, 1987: 170-1).

Taylorizm pratikte yüzyılımızın ortasına kadar büyük ölçüde imalat sanayisi ve kol işçileriyle sınırlıydı. Bilgisayarlaşma, Taylorizmin daha önceleri dokunulmadan bırakılmış faaliyet alanlarına ve işçi gruplarına uzanmasını mümkün kıldı. Mikroelektronik büro gereçlerini arz edenler, bunu kendi satış reklamlarının açık bir parçası olarak kullandılar. Olivetti'nin yönetici şefi Franco de Benedetti, iş dünyasından bir grup üst düzey yöneticiye hitap ettiği bir konferansta, elektronik veri-işlemden, "tıpkı emeğin örgütlenmesi gibi, sermaye açısından hem bir üretim gücü hem de bir denetim aracı olarak ikili bir işlevi olan yeni bir örgüt teknolojisi" olarak söz ediyordu.

> İlk fabrikaların Taylorizasyonu... emek gücünün denetlenmesini sağladı ve üretim süreçlerinin bunu izleyen mekanizasyonu ve otomasyonu açısından zorunlu bir öngereklilikti... Enformasyon teknolojisi, temelde Taylorcı örgütlenmenin ilişmediği beyaz yakalı işçiler düzeyinde emek gücünün eşgüdümüne ve denetimine yönelik bir teknolojidir (de Benedetti, 1979).

"Taylorcı örgütlenme" yalnızca rutin beyaz yakalı işe değil, yeni ve eski birçok profesyonelin ve vasıflı teknisyenin gördükleri işlere de uyarlanabilir elbette. Birçok kişi, bilgisayarı bir özgürleşme aracı olarak selamladı. Buna göre, bilgisayar zahmetli ve yorucu işlerin otomasyonunu sağlayacak ve böylelikle işçiler özgürleşerek daha ilginç ve yaratıcı işlerle uğraşacaklardı (sözgelimi bkz. Hyman, 1980). Bu, hiç değilse bugün, yaygın bir uygulamadan ziyade bir umut ya da vaat olmayı sürdürüyor. Yeni teknolojinin uygulanması, birçok enformasyon işçisi açısından, Fordist fabrikanın hareketli montaj hattının mümkün kıldığı daha sıkı teknik denetimin tamamladığı Taylorcı ilkelerin doğasında yatan "vasıfsızlaşma dinamiği"ni sürdürdü (Littler, 1978: 189). Denetimin yalnızca idari bir gereklilikler sistemi, bürokratik bir örüntü olmakla kalmayıp, aynı zamanda ne ölçüde makinenin bünyesine yerleştirilmiş teknik bir olgu olabileceği ilkin bu noktada açıkça görüldü (Edwards, 1979: 111-29).

Kayda değer ölçüde vasıflılık derecelerini ve karar alma düzeylerini içeren büro işleri bir zamanlar büyük ölçüde erkeklerin yaptığı işlerdi. Hem bir "zanaat" öğesi hem de yarı idari bir öğe içeriyordu. Büro makinelerinin hesap makineleri ve Hollerith delgili kart işlemcisi biçimi altında kaydettikleri ilerleme, büro işlerinde çalışan işgücünün "kadınlaşması"nda simgelenen vasıfsızlaşma sürecini başlattı (kadınlar İngiltere'de 1911 yılında kâtiplerin yüzde 21'ini, 1966 yılındaysa yüzde 70'ini oluşturuyordu). Bir zamanlar zanaat sahibi olan büro işçisi gitgide basit bir makine kullanıcısı ve fiş doldurucusu haline geldi.

Bilgisayarın ve öbür elektronik veri işleme biçimlerinin bürolarda yaygın olarak uygulanması bu süreci devam ettirdi. Büro işçileri, kendilerinin sıkça söyledikleri gibi, "bilgisayarın köleleri", yaptıkları işin bütünsel amacı konusunda hemen hiçbir kavrayışa ya da işin hızını denetleme gücüne asla sahip olmayan tam birer makine besleyicisi haline geldiler. Bilgisayara girilecek verinin hazırlanması ya da bunların disk ya da banda zımbalanmasından ibaret rutin görevlerin yerine getirilmesi pek az bilgi ya da eğitim gerektiyordu. Zeki olan makinedir, işçi değil. Bu durumda büyük ölçüde vasıfsız, çoğunluğu kadın olan büro işgücü kitlesi ile çoğunluğu erkek olan küçük bir vasıflı idareciler ve bilgisayar profesyonelleri arasında büyük bir uçurum oluşur.

> Bundan dolayı, büro işçiliğinin vasıfsızlaşması hem parçalanma, basitleşme ve standartlaşma sürecini hem de büro işçisinin yönetim ve rutin işçiler kitlesi arasında oynadığı aracı rolünde bir "azalmayı" içerir... Büro teknolojisi olarak bilgisayarın özel karakteristikleri, bir zamanlar kâtibin alanı ve mülkiyeti olan enformasyon depolama ve işlemden geçirme ve bir zamanlar işçi bireyin tecrübesine ve kazandığı bilgiye bağımlı olan içsel denetimleri bu işlemlere dayatma kapasitesinden kaynaklanır. Bundan böyle iş sürecine ilişkin "bütünsel bir görüş" sahibi olamayacağı gibi, büro işçisinin tecrübeye ve yönetim ya da işveren katından dolaysızca havale edilen karar alma yetkisine dayalı olarak sorumluluk üstlenmesi ve karar alması da söz konusu değildir... Sermaye işlevleri yüksek denetimsel ya da idari tabakaya ya da bilgisayarın kullanımını planlayan, denetleyen ve eşgüdümleyenlerin yaptıkları işlere dağıtılır (Crompton ve Reid, 1983: 175-6).[6]

Ama niçin idareciler, profesyoneller ve teknisyenler kendilerinin Taylorizme ve teknik denetime bağışık olacakları beklentisindedir? Daha önce gördüğümüz gibi, bilimsel yönetimin tüm işçi düzeyleri ve tiplerinde uygulanması amaçlanmıştı. Ve birçoklarının fark ettiği gibi, tam da yeni teknolojiyi tasarlayan ve işleten insanlar böylelikle kendilerini riske atıyorlardı. Vonnegut'un *Player Piano* (1952) adlı romanı, bilgisayara kendi becerilerini öğrettikten sonra kendilerini kapının önünde bulan yüksek vasıflı mühendislerin perişanlığını uzun süre önce canlı bir şekilde göstermişti.

İmalat alanında, bilgisayarın sayısal olarak denetlediği makineler "atölye düzeyindeki hassas delme, işleme ve tornacılık gibi en yüksek vasıflı ve tatmin edici işlerin ve yüksek düzeyde vasıflı iş uygulamalarının bazılarının" yerini almaya çoktan başlamıştır (Barker, 1981: 7; ayrıca bkz. Noble, 1979, 1986: 231-64; Evans, 1982: 162-4). Basım alanında, vasıflı mürettipler daha önceleri ücretlerinin yüksek düzeyde olmasını

sağlayabiliyorlardı, ama vasıf düzeyleri, bilgisayarlaştırılmış dizgi tarafından bir daktilocu düzeyine indirgendi (Weber ve Robins, 1986: 139). Bilgisayar Destekli Tasarım yüzünden mimarlar ve sanayi tasarımcıları işlerinin "basitleştirilmesi"yle –yani vasıfsızlaştırılmasıyla– karşılaşırken (Cooley, 1981), öbür profesyonellerin birçoğu –sözgelimi tıp ve eğitim alanlarındakiler– yaptıkları işlerin gözetlenmesiyle ve yapay zekaya dayalı "Uzman" sistemlerinin uzmanlıklarına meydan okumasıyla karşı karşıyalar (Boden, 1980; Forester, 1987: 45-9; Cooley, 1982; Rosenbrock vd., 1985: 640-1). Aslında, yeni teknolojiyi inceleyenlerin bazıları otomasyonun hiç değilse bürolarda daha düşük düzeyli mesleklerin yeniden vasıflandırılmasına (rutin işçilerin gereksizleşmesi buna eşlik eder) yol açtığını savunmaktadır; vasıfsızlaşmanın asıl kurbanları profesyonellerdir (Baran, 1988: 697).

Dikkati en fazla çeken de bilgisayarların sürüp giden gelişiminin bizzat bilgisayar profesyonellerini Taylorizasyona maruz bırakmasıdır. Bilgisayar işi, görevlerin tasnifi ve bölünmesi şeklindeki bildik örüntüyü izledi, bu da gitgide, büyük bir çalışanlar kitlesi açısından rutinleşmiş işlere ve küçük bir tasarımcılar ve araştırmacılar grubu açısından yüksek derecede uzmanlaşmış işlere yol açtı. İlkin sistem analistleri programlamacılardan ayrıldı; bu, yazılım programlarını tasarlayanlar ile uygulamaya koyanlar arasındaki önemli bir ayrımı işaretledi. Daha sonra programcılar kendilerini, büyük ölçüde tekrara dayalı kodlamayla meşgul olan daha rutin işletimciler sınıfından ayırdılar. Bilgisayar dillerinin gelişimi –Cobol, Fortran vb.– ve "yapılandırılmış programlama", yazılım üretimini vasıf düzeyi çizgisinde daha da kutuplaştırdı. Şimdi yaratıcılığın tamamı, daha sonra programcılar tarafından basitçe işletilebilecek olan program "paketleri"nin –ücret bordrolarının hesaplanması gibi– tasarlanması ve hazırlanmasına kaydı. Bilhassa bilgisayar programcılarının vasıfsızlaşması, otomasyona uğramış bürolarda beyaz yakalı işçilerin genel vasıfsızlaşmasıyla birlikte alındığında, Morris-Suzuki'nin "yarı vasıflı bilgisayar işçisi"ni geleceğin tipik işçisi olarak betimlemesine yol açtı (Morris-Suzuki, 1988: 124). Webster ve Robins de aynı fikirde: "Birçok bilgisayar işçisi yalnızca vasıflılık halesine sahip: Gündelik olarak yaptıkları iş, uzmanlaşmış bir kâtiplik emeğinden birazcık daha fazla bir şeydir" (Webster ve Robbins, 1986: 146). Bilgisayar işinin daha düşük programcılar ve işletimciler düzeyinde "kadınsılaşması", işin parçalanması ve vasıfsızlaşmasının aşina olduğumuz başka bir belirtisidir (Kraft, 1987; Webster ve Robins, 1986: 177).

BİLGİ İŞÇİSİ

Enformasyon toplumu kuramcıları bilginin çalışmayı iki yoldan ekileyeceğini varsayıyorlar. Birincisi, yeni teknolojinin işçinin sahip olduğu vasfı çekip almaktan ziyade bu vasfa katkı yapması anlamında, var olan işin bilgi içeriğinin kalitesinin yükselmesidir. İkincisiyse, bilgi sektöründe, enformasyon işçilerinin ekonomide başat olmasını sağlayacak şekilde yeni işlerin yaratılması ve genişletilmesidir. Üstelik, daha vasıflı, daha bilgili enformasyon işçilerinin enformasyon ekonomisinin çekirdeğinde yer alacakları varsayılıyor. Oysa, var olan işçilerin birçoğu açısından, yeni enformasyon teknolojisinin bilgi ve denetimde bir artmayı değil, azalmayı ifade ettiğini görmüştük.[7] Ama bu belki de, olup bitenlere bakmanın hatalı bir yolu olabilir. Zaten bu işçiler tamamen ortadan kalkmakta değil mi? Gelecekte düşük düzeyli işlerin otomasyon tarafından ortadan kaldırılması ve bunların yerini yeni ve daha yaratıcı işlerin alması daha muhtemel değil mi?

Enformasyon teknolojisinin istihdam üzerindeki etkisi, 1980'li yılların en hararetle tartışılan sorunlarından biri oldu. Yeni teknoloji işleri artıracak mı, yoksa ortadan mı kaldıracak? Ve etkiler en çok nerelerde hissedilecek? İyimserler doğal olarak enformasyon teknolojisi sanayisinde ve Britanya'daki yönetimin Ticaret ve Sanayi Bakanlığı gibi yönetimin yan dallarında bolca bulunmaktadır (örneğin bkz. Baker, 1982). Kötümserlerse daha ziyade bazı ekonomi gazetecilerinin kışkırttığı akademisyenler ve sendikacılar arasından çıkıyor. Ama bu konudaki endişelerin en bilineni, iki memurun 1977 yılında Fransa Başkanı Valery Giscard d'Estaing'e sundukları resmi raporda ortaya kondu. Simon Nora ve Alain Minc, *L'Informatisation de la Société*'de (birinci cildi İngilizce'de 1980 yılında *Toplumun Bilgisayarlaşması* başlığıyla yayımlandı) *telematique*'in, yani bilgisayarlar ve tele-iletişim arasında gerçekleştirilen "birbirini güçlendiren" bir evliliğin doğurgusu olarak çalışma dünyasının baştan başa harap olacağını öngördüler. Bilhassa telematiğin bankalar, sigorta şirketleri, hükümet organları, tele-iletişim kuruluşları ve imalatın yan dallarında çalışan işçi gruplarının tamamını ortadan kaldıracak şekilde müthiş bir üretkenlik artışına yol açacağını umdukları hizmet sektörüne dikkati çektiler (Nora ve Minc, 1980: 34-7).

Nora ve Minc kaybedilecek işler hakkında kesin rakamlar vermekten kaçındılar, ama başkaları bu kadar tedbirli davranmadı. Iann Barron ve Ray Curnow, Britanya'da enformasyon teknolojisinin yarattığı etkinin 1980'li yıllar itibarıyla yüzde 10-15 oranında bir işsizlik doğuracağını

ileri sürdüler (Barron ve Curnow, 1979: 201); Clive Jenkins ve Barrie Sherman "iş çöküşü"nün tedricen yüzde 20'ye ulaşacağını öngördüler (Jenkins ve Sherman, 1979: 115; ayrıca bkz. Merritt, 1982: 74; Hines ve Searle, 1979; King, 1982: 32; Friedrichs, 1982: 200).

Bu durumda, daha korku verici öngörülerin mesnetsiz olduğu ortaya çıkmıştır –en azından bugüne dek. Enformasyon teknolojisi bazı işçileri –yalnızca ya da daima büro işçilerini de değil– işlerinden etti, ama aynı zamanda birkaç alanda yeni işler yarattı (Webster ve Robins, 1986: 90-127; Morris-Suzuki, 1988: 87-105; Lyon, 1988: 66-72; Freeman ve Soete, 1987; Castells, 1989: 173-88). Artan üretkenliğin maliyetleri azaltarak talebin artmasına yol açmasından ötürü ya da firmaların yerlerinden olmuş işçilere geniş bir hizmetler yelpazesinde iş önererek bu işçileri firmanın bünyesinde tutmalarından ötürü, bugüne kadar yeniden istihdam edilme vakasıyla, genellikle işçilerin gereksizleşmelerinden daha yaygın karşılaştık. Volkswagen birincisine iyi bir örnektir, Barclays Bankası ise ikincisine (Leadbeater ve Lloyd, 1987: 85, 95).

Ama enformasyon teknolojisinin istihdam üzerindeki etkisini ölçme konusunda karşılaşılan temel sorun, sürecin henüz çok erken bir döneminde bulunuyor olmamızdır. Uzun vade açısından henüz bir genelleme yapmak imkânsız. Şimdilik iyimserlerin söyledikleri de kötümserlerinki kadar akla yatkın görünüyor. Yeni teknolojinin uzun vadede, Joseph Schumpeter'in kapitalizmi dönemsel olarak yenilediğine inandığı şu "yaratıcı yıkım fırtınaları"ndan birini sağlayacağını ya da sağlayabileceğini savunmak mümkün. Enformasyon teknolojisi sanayilerinin oluşturduğu demet, tıpkı yüzyılımızın birinci yarısında otomobillerin ve elektrikli ev aletlerinin yaptıkları gibi, yenilenmiş bir ekonomik genişleme ve iş yaratımının sıçrama trampleni işlevi görebilir (Perez, 1985; Miles ve Gershuny, 1986; Freeman, 1987). Bununla birlikte, enformasyon teknolojisinin yarattığı yeni işlerin, şirketler yeni teknolojinin etkisini soğurdukça kendilerine dayatılan topyekûn yeniden örgütlenmenin başlangıçta ve bir defalığına ortaya koyduğu bir zenginlik ve talih kaynağı olduğunu, ama bu başlangıç şoku bir kez soğurulduktan sonra enformasyon teknolojisinin işçileri yerlerinden etme kapasitesinin intikam aldığının görüleceğini savunan argümanın gücünü fark etmek hiç de zor değil (Webster ve Robins, 1986: 127). Bundan başka, "kötümserlik"i iyimserlikle bileştiren üçüncü ve daha radikal bir konum var. Bu konum enformasyon teknolojisinin ücretli istihdamı önemli ölçüde azaltacağını kabul eder. Ama bunda bir tehdit görmekten ziyade, zaman ve enerjinin ücretli işin biçimsel ekonomisinin dışında kalan daha tatmin edici faaliyetlere yönlendirilme

fırsatını gördüğünden, bu durumu hoşnutlukla karşılar (Gorz, 1982, 1989; King, 1982: 33-5; Barry Jones, 1982).

Gelgelelim, enformasyon teknolojisinin uygulanımları yoluyla kaybedilecek ya da kazanılacak işlerin *miktarı*, enformasyon toplumu kuramcılarının ilgilendikleri temel sorun değil. Bu kuramcılar genellikle, sundukları rakamlar "enformasyon işçileri"nin düzenli bir artış gösterdiğini önerdiğinden, yeni işlerin sayısının artacağını varsayarlar. Ama daha önemlisi, yeni işgücünün niteliğidir. Enformasyon toplumu kuramcıları yeni bir bilgi işçileri hizmet sınıfının, yani yaptıkları işler uzun bir öğrenim ve eğitim döneminden geçmeyi gerektiren yüksek bir teknik vasıf düzeyi ve kuramsal bilgi tarafından bellilenmiş olan bir erkek ve kadın kitlesinin doğacağını ummaktadır. Bu beklentilerini desteklemek için, son elli yıl içerisinde tüm sanayi toplumlarında en hızlı büyüyen meslek gruplarının bilimsel, teknik ve profesyonel işçiler olduğu gerçeğine dikkat çekerler. Benzer şekilde, şimdilerde modern toplumun iktidar yuvalarının, sanayi çağının mal üretimi yapan fabrikalarının yerini alan "bilgi fabrikaları", yani üniversiteler ve araştırma kurumları olduğunu savunurlar (Drucker, 1969: 52; Bell, 1980a: 501; Simon, 1980: 429; Stonier, 1983: 43-4).

Genel hatlarıyla bakıldığında işgücünün vasıf ve özerklik açısından artış kaydetmekte olduğundan kuşkulanmak için gerekçelerimiz olduğunu yukarıda gösterdik. Taylorizm egemen ilke olarak kaldığı ölçüde, enformasyon teknolojisinin işgücünü proleterleştirme kapasitesi, profesyonelleştirme kapasitesinden daha büyüktür. Bu süreç, daha fazla öğrenim görmüş ve daha eğitimli bir işgücünün ortaya çıkmakta olduğunu gösteren meslek istatistikleri tarafından etkin bir şekilde gizlenebilir. Diploma düşkünlüğünün –yani aynı işler için daha yüksek nitelikler talep edilmesinin– artışı ve buna benzer bir iş etiketleri enflasyonu ve mesleklerin kendi kendilerini överek reklam etmeleri süreci, daha "bilgili" bir toplumun gelişmekte olduğu yönünde oldukça hatalı bir izlenim yaratabilir (Kumar, 1978: 211-19).

Son yıllardaki mesleki değişimlere ilişkin daha ayrıntılı bir manzara, gitgide artan oranda profesyonelleşen bir toplum fikrini yaymak için tasarlanmış bir istatistiksel elçabukluğunun böyle bir izlenim yarattığını onaylamaktadır. Sözgelimi, Bell, enformasyon toplumunun anahtar, profesyonelleri olarak enformasyon teknolojisi alanındaki bilimsel ve teknik işçilerin yanına sağlık, eğitim ve toplumsal refah işçilerini de koymaktadır. Bunlar, yani "insan hizmetleri" ve "profesyonel hizmetler" alanındaki işçiler, yeni hizmet sınıfının başlıca dayanağıdır (Bell, 1980a: 501). Yapılan çeşitli sayımlar yüzyıl boyunca profesyonel, yönetsel ve idari alanlarda

çalışanların sayısında çarpıcı bir artış olduğunu kaydetmektedir. Yüzyılın başlangıcında işgücünün yüzde 5-10'undan fazlasını oluşturmayan bu meslekler, şimdi tüm batı toplumlarında işçilerin yüzde 20-25'ini oluşturmaktadır (Goldthorpe, 1982: 172).

Ama bu işçilerin birçoğu yalnızca adlandırma bakımından profesyoneldir –tesisatçılara "ısı mühendisi", dükkâncılara "idareciler" vb. denilmesi gibi. Üstelik, enformasyon sektöründeki işçilerin çeşitliliği ve heterojenliği, vasıf ve bilgi artışı hakkında ortaya atılacak herhangi bir genel iddiayı oldukça tartışmalı hale getirmektedir (Miles ve Gershuny, 1986: 23). Aynı konu toplumlar arasında var olan çeşitlilik hakkında da savunulabilir. Sözgelimi, profesyonellerin ve idarecilerin çoğunluğu Almanya, Japonya ve Amerika Birleşik Devletleri'nde üniversite mezunuyken, Britanya'da profesyonellerin yalnızca yüzde 30'u ve idarecilerin yüzde 12'si üniversite mezunudur (*Social Trends*, 1990: 62).

Enformasyon toplumu kuramı açısından daha sorunlu olanı, bilgi işçileri sınıfının büyüme ve genişlemeyi sürdüreceği yönündeki beklentidir. Genelde hizmet işçilerinin artmayı sürdüreceği varsayımına daha önceden hem kuramsal hem de ampirik zeminlerde itiraz edilmişti. Ekonomiler geliştikçe tarımdan imalata ve oradan hizmetlere doğru kayan doğal ya da kaçınılmaz bir "sektörlerarası yürüyüş" söz konusu değil (Gershuny, 1978; Singelmann, 1978). Sözgelimi, bulaşık makineleri ve televizyon gibi hizmet mallarının kullandığı "kendi kendine hizmet" sunumunun, bazı hizmet işçilerini çoktan işlerinden ettiği ve gelecekte daha birçoğunu işinden edebileceği gösterilmiştir (Gershuny ve Miles, 1983). Aynı belirsizlik bilgi işçilerinin gelecekteki artışı konusunu da kapsar. Son yirmi yıl içerisinde insan hizmetlerindeki profesyonellerin artışında keskin bir düşüş gerçekleşti; ve genelde enformasyon işçilerinin artışı –bilgisayar ve tele-iletişim sanayisinde çalışanlar dahil– sanayi ülkelerinin birçoğunda duruldu ve yavaş yavaş azaldı (Jones, 1982: 19; Guy, 1987: 175; Kraft, 1987: 101). Bilhassa büyük zarara uğrayan bir alan –temelde bilgisayarlaşmanın bir sonucu olarak– orta düzey yönetim alanıdır. Gelecekteki örgütlerin bir kum saati biçimine sahip olacağı ileri sürülmüştür: Üstte birkaç yetkili yönetici, araştırma ve geliştirme uzmanları ve altta birçok kâtip ve işletimci. "Eskiden idarecilerin doldurduğu orta düzeyin yerini bir iletişim kanalı alır" (Kraft, 1987: 107; Perez, 1985: 455; Baran, 1988: 697). Mikroelektroniğin gelişmeyi sürdürmesinden ötürü, buna benzer bir örüntünün imalat örgütleri ölçeğinde ortaya çıkması öngörülmektedir: Üstte görece az sayıda yüksek vasıflı tasarımcılar, planlamacılar ve teknisyenler ve altta vasıfsız makine operatörleri ve bakım-onarım grupları.

Vasıflı makineciler ve orta düzey teknik elemanlar ortadan kalkmış olacak (Evans, 1982: 168-70).

Son yirmi yıl içerisinde iş sayısındaki artış, aslında oldukça farklı bir kesimden geldi: Bilgi sektöründen değil, vasıf ve bilgi kapsamının kayda değer ölçüde yüksek olmadığı üçüncül ekonominin aşağı düzeylerinden. Sözgelimi, Amerika Birleşik Devletleri'nde 1973 ve 1980 yılları arasında 13 milyon yeni iş yaratıldı. Bunların büyük bir kısmı özel sektörde ve öbür büyük kısmı da –yüzde 70'den fazlası– hizmetler ve perakende ticaret alanlarındaydı. Tipik yeni işçiler, fast-food restoranları dahil olmak üzere "yiyecek ve içecek" kuruluşlarında çalışanlardı; "sağlık hizmetleri" temelde hemşireler ve özel hastanelerdeki yardımcı personel ve evlerde çalışan özel hemşirelerden oluşuyordu; "iş hizmetleri"ndeyse temelde veri işlemeyle, kopyalama ve enformasyon ulaştırmayla uğraşan rutin enformasyon işçileri yer alıyordu. Yeni işçilerin birçoğu kadınlardan oluşuyordu, bunların birçoğu yarım gün ya da geçici olarak çalışmaktaydı. Ücret düzeyleri düşüktü, iş güvenliği ve kariyer beklentisi hemen hemen sıfırdı. Bu örüntü hem Britanya'da hem de Amerika Birleşik Devletleri'nde1980'li yıllara kadar varlığını sürdürdü.[8] Enformasyon işçilerinin sayısındaki artış, Japonya'da da "enformasyon üretimi"yle ilgili daha vasıflı işlerden ziyade "enformasyon aktarımı"yla ilgili daha düşük düzeyli işlere doğru bir kaymaya uğramıştır. "Enformasyon aktarım" işçileri 1982 yılında Japon işgücünün yüzde 20'sini oluştururken, "enformasyon üretimi"nde çalışan işçiler yalnızca yüzde 13'ünü oluşturuyordu (Morris-Suzuki, 1988: 131).

POLİTİKA VE PAZARLAR

Enformasyon ekonomisindeki gelişmelere dair yapılan bu açıklamadan, enformasyon toplumunda hem ayrı bir politika hem de ayrı bir politik ekonomi olduğu açıkça görülüyor. Sözgelimi, bilgi işlerinin artışı hükümetlerin son yıllarda yürüttükleri politikalardan açıkça, doğrudan doğruya etkilenmiştir. Kamu sektöründeki bilgi işçileri –bilhassa insan hizmetlerinde yer alanlar– azalırken, özel sektördekiler –bilhassa iş hizmetlerinde yer alanlar– artmıştır. Ama devletin enformasyon ekonomisine müdahalesi aynı zamanda çok daha derin bir yapısal düzeyde işlemektedir. Hükümetler bir enformasyon toplumu fikrinin –okullarda ve üniversitelerde bir "bilgisayar kültürü"nün oluşturulması yönündeki gayretkeş girişimler dahil olmak üzere– tutunması ve yayılmasında öncü bir rol oynadılar (Roszak, 1978; Robins ve Webster, 1989). Enformasyon teknolojisi devriminin ön saflarında yer almayan Britanya'da, enformasyon teknolojisindeki

tüm araştırma ve geliştirme çalışmalarının yarıdan fazlası hükümet tarafından finanse edilir; müşteri olarak hükümet, elektronikteki toplam pazarın yarıdan fazlasını oluşturur ve tüm bilgisayar kapasitesinin üçte birinden fazlasını soğurur (Webster ve Robins, 1986: 273).

Dahası, serbest piyasa konusundaki eğilimleri ne olursa olsun, hükümetlerin enformasyon teknolojisinin gelişiminde eşgüdüm sağlayıcı ve yönlendirici bir rol oynamaktan vazgeçmeye gönüllü olmadıkları da besbelli. Sözgelimi, British Telecom özelleştirilebilir, ama tele-iletişim ağında oynadığı ayrıcalıklı rolü muhafaza eder ve serbest piyasacıların zorlamasıyla bu ağın dağıtılmasına, bunun enformasyon teknolojisinde uluslararası planda rekabet edebilen İngiliz şirketlerinin ulusal çıkarlarına aykırı olacağı gerekçesiyle, başarılı bir şekilde karşı koyulabilir. Fransa'da enformasyon teknolojisi sanayisi büyük ölçüde devletin elindedir ve Fransa'nın bu çabasını esinleyen Japonya'da devletin sahip olduğu tele-iletişim tekeli NTT (Nippon Telegraf ve Telefon), "Japon enformasyon teknolojisi stratejisinin en önemli parçasıdır". Hükümetlerin enformasyon teknolojisindeki yönlendiriciliği bilhassa bu ülkelerde hararetli oldu; öyle ki, enformasyon toplumu olabilme yönünde neredeyse ulusal bir seferberliğe varan bir çağrıya öncülük ettiler (Morris-Suzuki, 1988: 25-41; Webster ve Robins, 1986: 258-73).

Ama hükümetler ile enformasyon toplumu arasındaki bağlantıyı en iyi görebileceğimiz yer, belki de askeri bağlamdır. New Jersey'deki Bell Laboratuvarlarında 1940'lı yıllarda yarı iletkenler sanayisinin ilk gelişiminden, ABD Savunma Bakanlığı'nın 1980'li yıllarda geliştirdiği Yıldız Savaşları ve "Stratejik Hesaplama" projelerine kadar, askeri gerekliliklerin (savunma, uzay vb.) hemen tüm ülkelerde enformasyon teknolojisinin gelişmesinin ana motoru olduğu aşikâr (Japonya ve Almanya kısmi ve belki de geçici birer istisnadır). Bir tahmine göre, araştırmalara yapılan toplam harcamaların yüzde 40'ı askeri ar-ge kaynaklıdır ve dünyadaki araştırmacı bilim adamlarının ve mühendislerin faaliyetlerinin yüzde 40'ını içermektedir. Son yirmi yıl içerisinde askeri teknolojiyi devrimci bir dönüşüme –bilhassa füze sistemlerinde ve haber alma sistemlerinde– uğratanın mikroelektronik olmasından ötürü, ar-ge'ye ayrılan bu büyük askeri harcamanın önemli bir kısmının enformasyon teknolojsine tahsis edilmiş olduğunu görmek şaşırtıcı değil (Barnaby, 1982: 243-4; ayrıca bkz. Lyon, 1988: 26-30).

Amerika Birleşik Devletleri'nde hükümetin finanse ettiği ar-ge'nin yarıdan fazlası askeri amaçlı ar-ge'dir (Roszak, 1988: 40). Savunma Bakanlığı'nın ar-ge harcamalarının ar-ge'ye yapılan tüm hükümet harcamalarının

yarısından fazlasına vardığı ve ulusal düzeyde toplam ar-ge harcamasının çeyreğini oluşturduğu Britanya için de aynı durum geçerli. Britanya açısından askeri-enformasyon teknolojisi kompleksinin merkezinde elektronik sanayisi yer alır. Elektronik şirketleri hükümetin sanayiye ayırdığı yardımın yüzde 46'sını alır ve elektronik alanındaki toplam ar-ge bütçesinin yüzde 60'ını hükümet finanse eder; elektronik alanında hükümetin finanse ettiği toplam ar-ge'nin yüzde 95'i bir tek bakanlıktan, yani Savunma Bakanlığı'ndan kaynaklanır. Britanya elektronik sanayisinin tamamı aslında askeriyeye bağımlıdır. Milli Ekonomik Gelişme Dairesi'nin 1983 yılında bildirdiği gibi: "Birleşik Krallık elektronik sanayisinin tek ve en büyük müşterisi Savunma Bakanlığı'dır". Savunma Bakanlığı elektronik sanayisinin toplam çıktısının yüzde 20'sinden fazlasını satın almaktadır (başka bir yüzde 30'luk bölüm de öbür kükümet organları tarafından satın alınmaktadır) (Soete, 1987: 207; Webster ve Robins, 1986: 273-6; Robins ve Webster, 1988: 29-30).

Politik ve askeri aktörler, kendilerine özgü güdülenimleri ve çıkarları olsa da, toplumsal bir boşlukta iş görmezler. Bu toplumsal uzam, hatırı sayılır ölçüde, enformasyon teknolojisinin en kapsamlı şekilde gelişmesi konusunda kendilerine özgü acil ihtiyaçları olan büyük çokuluslu şirketler tarafından işgal edilmektedir. Örgütlerin ölçek ve karmaşıklığındaki artış, ulusal sınırlarını zorlamaları, enformasyon teknolojisinin genişlemesinde bizzat önemli bir güç haline gelen bir eşgüdüm ve iletişim derecesine ulaşılmasını zorunlu kıldı. Aynı zamanda kablolu yayın ve robotbilimle kapsamlı bir şekilde ilgilenen büyük Amerikan enerji şirketi Westinghouse Company, 1982 yılında hazırladığı yıllık raporda kendi enformasyon teknolojisi gerekliliklerini açıkça ortaya koydu:

> Ürünleri ve ülkenin planlama çabalarını bağlantılandıran dünya çapında bütünleşmiş bir stratejik planlama süreci yürürlüğe konuldu. Dünyanın her köşesine zamanında ve ayrıntılı enformasyon sağlayabilmek için küresel bir iletişim merkezi kurulmaktadır. Planlama ve haber almanın bu şekilde merkezileştirilmesi, Westinghouse'un, kaynaklarını dünya çapında kullanırken rekabet gücünü artırmasını sağlayacaktır (Webster, 1986: 396; ayrıca bkz. Newman ve Newman, 1985: 505).

Hükümet kuruluşları gibi büyük ticari örgütler, enformasyon teknolojisine yönelik olarak, eski ve yeni başka şirketlerin doyurmak için can attıkları bir iştah geliştirdi. Bu süreçte enformasyon teknolojisiyle uğraşan güçlü bir yeni çokuluslu şirketler grubu ön plana çıktı. Bunlar yalnızca kendi örgütsel ihtiyaçlarıyla enformasyon teknolojisinin

büyümesini daha da artırmakla kalmıyor, öbür dev şirketlere yeni hizmetler yaratılmasında ve dayatılmasında aktif bir rol oynuyorlar. Daha sonra bu öbür şirketler, yine kısmen kendi ihtiyaçlarından kısmen de zengin kazançlardan pay alma kaygısından ötürü bu harekete dahil olmaya başlıyorlar. Böylelikle, ana etkisi enformasyon teknolojisi malları, hizmetleri ve işçileri üretmek olan bir spiral gelişmeye başlıyor (Webster ve Robins, 1986: 219-56; Douglas ve Guback, 1984: 234; Traber, 1986: 3).

Enformasyon teknolojisinde faaliyet gösteren çokuluslu şirketlerin adları ev halkı haline geldi: Bilgisayarlarda IBM, tele-iletişimde AT & T, IT & T, büro gereçlerinde Xerox ve Olivetti, elektronikte Philips ve Siemens. Ama belli birtakım ürün ve hizmetlerdeki orijinal temel, hızla önemsizleşiyor. Bu şirketlerin hepsi ve alanda faaliyet gösteren ya da alana girmeye çalışan başka birçokları, "bütünleşmiş enformasyon" şirketleri haline gelmeye çalışıyor. Birkaç örnekte başarıldığı görülen amaç, eksiksiz enformasyon teknolojisi paketi (bilgisayarlar, tele-iletişim, elektronik mal ve yedek parçalar, kablo, uydu ve yayın sistemleri, televizyon ve video malları ve program yapma hizmetleri, film ve fotoğraf) sunacak şekilde ölçek ekonomisinden ve karşılıklı bağımlılıklardan yararlanmaktır. Şimdiye kadar enformasyon teknolojisi demeti devlet ya da iş dünyasındaki kullanıcılar için geliştirildi. Genişlemenin en kolay, kârların en fazla olduğu alan bu oldu. Ama boş zaman ve eğlencenin yanı sıra ev hayatı da ciddi bir şekilde hedeflendi. Enformasyon teknolojisinin bakış açısından büro ve ev, iş ve boş zaman ayrımları büyük ölçüde önemsiz. Aslında, enformasyon teknolojisi bu ayrımları önemsizleştirme işiyle meşgul olmaktadır.

Enformasyon teknolojisi aslında standart sanayi sınıflandırmalarının çoğunu anlamsızlaştırıyor. "İkincil" ve "üçüncül" faaliyetler arasındaki kutsanmış bölünmeler gitgide gerçekliğini kaybediyor. Enformasyon teknolojisi devriminin kalbi olan elektronik sanayisi şimdilerde imalat ve hizmet faaliyetlerini o denli eksiksiz bütünleştiriyor ki birinin nerede bitip öbürünün nerede başladığını söylemek imkânsız –sözgelimi, bilgisayar imalatı ve bilgisayar hizmetleri (Patel ve Soete, 1987: 123). Robotlar, bilgisayar destekli tasarım ve bilgisayar destekli imalat, açıkça, imalatçıları enformasyon teknolojisine bizzat girmeye kışkırtmaktadır; ve dev motor imalatçası GM gibi şirketler tam da bunu yapıyorlar.

Exxon ve British Petroleum gibi petrol şirketleri esaslı enformasyon teknolojisi faaliyetlerini çeşitlendirme ve bünyelerine katma yönünde bilhassa acil bir ihtiyaç hissettiler. Geleneksel olarak eğlence alanında faaliyet gösteren RCA gibi şirketler, her işe yarar birer enformasyon

teknolojisi şirketine dönüşmek için, yeniden yapılanmaktadır. Televizyon imalatından ve televizyon şebekelerinden kablo donanımı ve programcılığına, video ve uydu imalatına, özel telefon sistemleri, bilgisayarlar ve veri iletişimine kadar her şeyi üstleniyorlar. Tüm bu yeniden yapılanmaların ortasında, RCA'nın 1985 yılında başka bir enformasyon teknolojisi devi olan General Electric tarafından devralınması, enformasyon teknolojisinin tüm faaliyet alanlarının bütünsel iç içeliğinin yalnızca bir simgesidir.

Enformasyon teknolojisi açıkça büyük bir iş alanıdır. Geç yirminci yüzyılda şirket sermayesinin çekirdeğinde yer alır. Şirket sermayesi hem enformasyon teknolojisinin ana harekete geçiricisi hem de ana kullanıcısıdır. Uydu sistemleri aracılığıyla gerçekleşen tüm veri akışının yaklaşık yüzde 90'ının şirketlerarası olduğu ve tüm sınır aşırı veri akışının yaklaşık yüzde 50'sinin ulusaşırı şirket teklerinin iletişim şebekeleri içerisinde cereyan ettiği tahmin edilmektedir (Jussawalla, 1985: 299-300). Herbert Schiller, enformasyon teknolojisi devrimi denen fenomenin aşağı yukarı bütün öyküsünün ve enformasyon toplumunun gerçek içeriğinin bundan ibaret olduğunu savundu:

> Yeni enformasyon teknolojileri oldukça ileri kapitalist ekonomiler –bilhassa ABD ekonomisi– *içinde*, bu ekonomiler *tarafından* ve bu ekonomiler *için* geliştirildi. Bundan dolayı, bu teknolojilerin şimdi pazar amaçları için samimi bir şekilde kullanılmalarını beklemek gerekir. Emek gücünün denetlenmesi, daha yüksek üretkenlik, dünya pazarlarının ele geçirilmesi ve sürüp giden sermaye birikimi, yeni enformayon teknolojilerinin geliştirilmesini sağlayan itici etkilerdir (Schiller, 1985: 37).

Daha önce dikkati çektiğimiz askeri ve politik güdülerle birlikte alındığında, enformasyon teknolojisi faaliyetlerinin birçoğunun açıkça kapitalist olan karakteri, bir enformasyon toplumu fikrinin bütün kuramsal dayanağının sorgulanmasına yol açtı. Bu sorgulamalara göre, yeni bir çağ yok, ondokuzuncu yüzyılın Sanayi Devrimiyle kıyaslanabilecek yeni bir devrim yok (Nowotny, 1982: 101; Rosenbrock vd. 1985: 641). Enformasyon toplumu "enformasyon devrimi"ni başlatanların ve yönetenlerin çıkarlarına hizmet etmek üzere geliştirilmiş bir mittir: "Toplumun en güçlü sektörleri, merkezi yönetici seçkinleri, askeri kuruluş ve küresel sanayi şirketleri" (Hamelink, 1986: 13). Enformasyon toplumu, kapitalist devletin en son ideolojisinden başka bir şey değildir. "Oyunun adı hâlâ kapitalizmdir" (Arriaga, 1985: 294). "Bir devrim varsa eğer, kapitalizmin tam merkezi *civarında* gerçekleşen bir devrim olduğu kesin" (Douglas ve Guback, 1984: 236). "Kapitalist sanayicilik aşılmadı, basitçe genişletildi,

derinleştirildi ve mükemmelleştirildi" (Walker, 1985: 72; ayrıca bkz. Slack, 1984: 250; Robins ve Webster, 1987: 114; Lyon, 1988: 155; Morris-Suzuki, 1988: 84; Roszak, 1988: 204).

Bell, Masuda. Stonier ve öbür gayretkeşler, enformasyon toplumunu umut verici ve ilerici bir gelişme olarak tasvir eder. Buna göre, enformasyon toplumu herkes açısından daha büyük bir bolluğun, boş zamanın ve tatminin olduğu bir geleceğe yürümektedir. Ama hiç değilse şimdiye kadar, eskisinde olduğu gibi bu toplum da bir azınlık için tasarlanmıştır: Zengin ve güçlü sınıflar, uluslar ve dünyanın zengin bölgeleri. "Enformasyon devrimi borsacıların, bankacıların, uzay casuslarının, meteorologların büroları ve ulusaşırı şirketlerin yönetim merkezleri dışında kalan yerlere ulaşmamıştır ve hiçbir yerde görüş alanı içinde değildir" (Traber, 1986: 2). Enformasyon devriminin amaçları ve etkileri politik ve ekonomik seçkinlerin geleneksel amaçları tarafından katı bir şekilde tanımlanır: Devletin gücünü hem kendi yurttaşlarına hem de öbür devletlere karşı artırmak; kapitalist girişimlerin verimliliğini ve büyük ölçüde bütünleşmiş bir küresel pazar yaratarak kârlarını desteklemek.

İDEOLOJİ VE ENFORMASYON TOPLUMU

Enformasyon toplumu fikrine yönelik eleştirinin ana kanıtı, enformasyon teknolojisinin gelişimi ve yayılımının topluma hiçbir köklü yeni ilke ya da yönelim sunmamış olmasıdır. Enformasyon teknolojisinin yayılımının kayda değer hızı kabul edilmektedir; toplumsal düzenlemelerde radikal bir değişim doğurma potansiyeli de öyle (örneğin, Gill, 1985: 181). Ama yeni teknoloji yeni örüntüler doğurmaktan ziyade var olan örüntüleri onaylayan ve vurgulayan bir politik ve ekonomik çerçeve içerisinde uygulanmaktadır. İş ve boş zaman daha da sanayileştirilmekte, Fordist ve Taylorist makineleşme, rutinleşme ve rasyonelleşme stratejilerine daha fazla maruz kalmaktadır. Var olan toplumsal eşitsizlikler muhafaza edilmekte ve artmaktadır. Yeni teknolojinin üretici ve kullanıcıları ile onun daha ziyade pasif alıcıları, müşterileri ve tüketicileri –sıradan yurttaşlar, yarı vasıflı operatörler, Üçüncü Dünya ülkeleri– arasında yeni bir "enformasyon gediği" açılmaktadır (Rada, 1982). Enformasyon bol olmakla birlikte, kullanımında bilgelik beslemek şöyle dursun, onu bir bilgi çerçevesi içerisinde somutlamaya yönelik pek az ilgi vardır (Slack, 1984: 254; Marien, 1985: 657).[9] Toplumda bir zamanlar kamuya en fazla ve serbestçe açık kaynaklar olan bilgi ve enformasyon şimdi artık özelleşmekte, metalaşmakta, satış ve kâr için temellük edilmektedir (Morris-Suzuki, 1986).

Enformasyon toplumu fikrine yönelik bu eleştirinin izleği temel bir süreklilik fikrine dayanır. Araçlar ve teknikler değişebilir, ama kapitalist sanayi toplumlarının ağır basan hedefleri ve amaçları daha önce olduğu gibi kalır. En kapsamlı eleştirilerden biri, bütün bir enformasyon toplumu fikrinin basitçe, "toplumsal Taylorizm" denen kalıcı bir düşünce ve pratik geleneğinin en son dışavurumu olduğunu söyleyecek kadar ileri gitti. Frank Webster ve Kevin Robins, Taylorizmin yalnızca fabrika yönetimine ilişkin bir öğreti olmakla kalmayıp "yeni bir toplum felsefesi, yeni bir toplumsal devrim ilkesi ve toplumdaki yeni bir imgelemsel kuruluş" olduğunu savunur (Webster ve Robins, 1989: 333).

Taylorizm fabrika ya da büroda durmayıp genelde dünyaya dahil olan yeni bir teknokratik ideolojinin merkezi haline geldi. Üretimi fethetmiş olan Taylorizm şimdi gözlerini tüketime dikti. "Nihai olarak istenen şey, ihtiyaç, arzu ve fantezinin Bilimsel Yönetimi ve bunların meta biçimi temelinde yeniden inşa edilmeleriydi" (Webster ve Robins, 1989: 334). Bilimsel yönetim 1930'lu ve 1940'lı yıllarda kitlesel reklamın, sistematik pazar araştırmasının yükselişinde ve tüketici beğenisinin bütün bir yapılma ve manipüle edilme biliminde yeni biçimler ve teknikler kotardı. Pazar gitgide küreselleşip çok daha dikkatli bir yönetime ihtiyaç duyar hale geldikçe televizyon, kablo yayını ve uydu, bilimsel yönetimin cephaneliğine sonradan ilave edildi. Ne de politika küresi toplumsal Taylorizmden dışlandı –yurttaş olarak tüketici. Kitle demokrasileri de dikkatlice gözetlenmeye ve yönetilmeye ihtiyaç duyuyordu. Hükümet etme katında ve karmaşık toplumların yönetiminde gözetleme, propaganda ve kamuoyu ölçümleri standart birer araç haline geldi. Daha önceki liberal politik birimlerin açık kamusal alanı, yani kamusal görüş alışverişi ve tartışma için sunulan uzam, yerini gitgide teknik uzmanlığın ve araçsal rasyonelliğin dar kavramlarının egemenliği altında yönetilen alana bıraktı.

Bundan dolayı, yirminci yüzyıl devlet ve toplumunun bütün bir gelişimi bilimsel yönetim ilkelerinin uygulanması olarak görülebilir. Enformasyon, bilgi ve bilim –toplum bilimi dahil olmak üzere– bu sürecin ayrıca kanıt gerektirmeyen merkezi gereklilikleridir. Bunlar, ekonomi ile politikanın gitgide karmaşıklaşan işleyişlerini eşgüdümlemek ve denetlemek için zorunlu araçları sağlar. O nedenle, "bir Enformasyon Devrimi'ni ortaya atanların, geniş anlamıyla Bilimsel Yönetimin yandaşları olduğu" savunulabilir. İş dünyasındaki alışverişleri ve tüketici davranışını düzenlemede öncülüğü ele alan "tüketim mühendisleri" bilhassa önemliydi. "Enformasyonun daha kapsamlı toplum düzeyinde 'rasyonel' ve 'bilimsel' kullanımına ilk yönelenler iş dünyasının bu yandaşlarıydı ve

seksenlerde enformasyon politikasının kalbinde yer alanlar da –çokuluslu reklamcılar, piyasa araştırmacıları, fikir sondajcıları, veri simsarları, vb.– bu soydan gelmektedir" (Webster ve Robins, 1989: 336; ayrıca bkz. Robins ve Webster, 1987: 104-14; Webster ve Robins, 1986: 309-19, 328-43).

"Taylorizm" ya da "bilimsel yönetim" bu çözümlemede çok iş görmektedir; tıpkı benzer bir yoldan, parçası olduğu daha kapsamlı eleştiride kapitalizmin yaptığı gibi. Ama bunu söylemek "enformasyon devriminin karanlık alt katmanının" (Webster ve Robins, 1989: 330) sunulmasına itiraz etmek anlamına gelmediği gibi, bu açıklamaların içerdiği temel hakikatleri yadsımak anlamına da gelmez. Enformasyon toplumu nötr, değer den yoksun bir yoldan evrilmedi. Tüm teknoloji gibi enformasyon teknolojisi de bazı belirli toplumsal ve politik çıkarlar uyarınca seçildi ve şekillendirildi. Bu çıkarlar, sonuçlarının hepsini her zaman denetleyemeyebilir. Sözgelimi, televizyon, bu çıkarları tatmin ettiği kadar rahatsız da edebilir. Sözcük işlemcileri, büro yöneticilerinin rasyonelleştirme stratejilerine olduğu kadar küçük muhalif grupların yayım yapma faaliyetlerine de yararlı olabilir. Ama enformasyon teknolojisi demeti karmaşık ve pahalıdır. Büyük sermaye yatırımlarını ve büyük araştırmacı takımlarını gerektirir. Toplumdaki yalnızca güçlü çıkarlar –hükümetler ve büyük özel şirketler– bu teknolojiyi tutundurmak için gerekli kaynaklara sahiptir. "Otomasyondan geçmiş bürolar, robotik fabrikalar ve elektronik savaş alanı", enformasyon teknolojisi işlerinin yüzde 80'inden fazlasını oluşturuyor (Webster ve Robins, 1986: 282). Bu çıkarların enformasyon teknolojisini kendi algıladıkları haliyle büyük ölçüde kendi ihtiyaçlarına hizmet etmek üzere geliştirmesi şaşırtıcı değil. İktidar ve kâr hesabı, geçmişte olduğu gibi, bu hesaplamalarda başat bir yer tutar.

Gelgelelim, enformasyon toplumunun bütün öyküsü bundan ibaret değildir. Enformasyon toplumunu bir ideoloji olarak adlandırmak ve bu ideolojiyi kapitalizmin bugünkü ihtiyaçlarıyla bağlantılandırmak, analizin bitirileceği değil, başlatılacağı noktadır. Geçtiğimiz iki yüzyıl boyunca kapitalizmin birçok ideolojisi oldu –*laissez-faire*, menajeryalizm, refah devleti ve hatta, denilebilir ki, faşizm ve komünizm çeşitleri. Bunların her birinin kapitalist toplumla kendine özgü bir bağıntısı vardı; her biri kendi özgün çelişkilerini barındırıyordu. Enformasyon toplumu ideolojisi ne türden bir ideolojidir ve tikel çelişkileri nelerdir? Birçok kişinin işaret ettiği gibi, ideolojiler yalnızca kafalarda yer alan birer fikir olmayıp gerçek pratiklerdir, öbür pratiklerin herhangi biri denli gerçek pratiklerdir. İdeolojiler yaşanan gerçekliklerdir. Kendimiz ve dünyamız hakkında düşünme tarzımızı kısıtlar ve böylelikle pratik sonuçlar doğururlar. "Enformasyon

toplumu" günümüzün toplumsal gerçekliğini ifade etmenin kısmi ve tek yanlı bir yolu olabilir, ama sanayileşmiş dünyada yaşayan birçok insan açısından bu, şimdi söz konusu gerçekliğin kaçınılmaz bir parçasıdır. Bunu "yanlış bilinç" olarak betimlemek, asıl sorunu ıskalamak demektir. Jennifer Slack'in belirttiği gibi:

> Enformasyon devrimi söylemi sınıf, ırk, toplumsal cinsiyet ya da etnik farklılıkları ne olursa olsun ortak duyuya güçlü bir şekilde hitap ediyor. Bu söylem yalnızca kapitalistlerin bizi aptallaştırmak için kullandıkları bir araç değil; genellikle bizzat kötüleyicileri tarafından kucaklanıyor ve tutunduruluyor. Enformasyon devrimi söylemi, en azından, içerisinde yaşadığımız dünyadır... Sürmekte olan gerçek bir devrim var ve medyada, halkla ilişkilerde, reklamcılıkta ve bizzat kendi benliklerimizde tutundurulmakta olan bu devrimdir. Bunu yadsımanın bir anlamı yok... (Slack, 1984: 249-50).

Bu noktaya daha sonra geri döneceğiz. Enformasyon devriminin kesin olarak taşıdığı önemi, hem ideoloji hem de gerçeklik olarak anlamını değerlendirmek, sanayi sonrası toplum kuramının öbür çeşitlerini ele aldıktan sonra daha kolay olacak. Bu kuramların hepsinin modern toplumdaki aynı ya da benzer gelişmelerden besleniyor olmaları mümkün. Bu gelişmelere ilişkin kısmi bakışlar olarak bu kuramlar, bir araya getirildikleri zaman, manzaranın tamamını görmemizi daha iyi sağlayabilirler.

Notlar

1) Bilgisayarın ve genel olarak enformasyon teknolojisinin tarihi için bkz. Braun ve MacDonald, 1978; Forester, 1980: 3-62; 1985, 1987; Jones, 1980: 9-52; King, 1982; Ide, 1982; Metcalfe, 1986; Saxby, 1990.

2) Enformasyon toplumu fikri ilk olarak 1960'lı yıllarda Japon akademisyenler tarafından geliştirilmiş görünüyor. Yujiro'nun (1970) 1968 tarihinde Tokyo'da yapılan sempozyum hakkındaki raporuna bakınız. Ayrıca bkz. Morris-Suzuki (1988: 7). Japon düşünürler bu fikrin en aktif yandaşları arasında yer aldılar –örneğin bkz. Masuda, 1981; Kishida, 1994.

3) Fritz Machlup daha sonraki yazısında Porat'nın birincil ve ikincil enformasyon sektörü arasında yaptığı ayrımı sorgular ve bu ikisinin ayrılamaz bir "harmanlanışı" olarak "bilgi sanayileri"ni savunur. Ama Porat'nın 1967 yılı itibarıyla toplam ABD enformasyon ekonomisini GSMH'nın yüzde 46'sı olarak hesaplamasını, kendisinin 1958 yılı itibarıyla yüzde 29 olarak yaptığı hesaba kıyasla kabul eder. Bu rakam "benim bilgi ve diğer mal ve hizmetlerin üretimine ilişkin yaptığım göreceli büyüme oranları hesabımla gayet uyumlu görünüyor" (Machlup, 1980: 237, ve genel olarak 232-40).

4) Ama, bunu 1981 yılı itibarıyla İngiltere için yüzde 41 rakamını veren Soete'yle (1987: 190) karşılaştırınız. Porat'nın sınıflandırmasını kullanan Morris-Suzuki, 1982 yılı itibarıyla Japonya için yüzde 33 rakamını vermektedir (1988: 128). Genelde OECD ülkeleri açısından elde edilen bulgular, işçilerin ortalama yüzde 35'inin enformasyon faaliyetlerinde

yer aldığını öne sürer. Bu ayrılıklar konusunda, bunları akılda tutmaktan ve ister düşük rakam (kabaca yüzde 40) isterse yüksek rakam (kabaca yüzde 60) kabul edilsin, bu rakamların çok sayıda enformasyon işçisi olduğunu ortaya koyduğunu kabul etmekten başka yapacak pek bir şey yok.

5) Kompütopya konusundaki öbür Japon kaynaklı vizyonlar için bkz. Morris-Suzuki (1988: 6-24). Enformasyon Toplumu'nun ütopyalaştırılması, söz konusu literatürde almış başını gidiyor –elinizdeki kitapta değinilenlere ilaveten bkz. Martin (1978), Simon (1980), Garrett ve Wright (1980), Williams (1982), Forester (1985); Sussman (1989); Rheingold (1994). Politikacıların ve enformasyon teknolojisi ticaretiyle uğraşanların daha vaatkâr iddiaları için bkz. Robins ve Webster (1988: 7-24); ayrıca bkz. Raulet (1991). Marshall McLuhan bu "teknetronik" ütopyacılık çizgisinin babasıdır. McLuhan'a göre elektrik teknolojisi, insanlığın ilksel organik bütünlüğünün onarılabileceği bir araçtı. Özellikle bkz. McLuhan (1967).

6) Varılan bu sonuç, kapsamlı bir literatürde güçlü bir destek buluyor. Sözgelimi bkz. İngiltere için Gill (1985: 37-60)), ABD için Blumberg (1980: 37-45), Murolo (1987), Japonya için Morris-Suzuki (1988: 116-24). Yeni teknolojiyle bağdaştırılmaları, yüksek teknolojili bilgisayar sanayisinde çalışan üretim işçilerinin gözlerini kamaştırabilir, ama bu işçilerin çalışma hayatlarının gerçekliğinde genellikle daha önceki fabrika sisteminin yankısı işitilmektedir. ABD açısından Everett Rogers ve Judith Larsen'in belirttikleri gibi:

> Silikon Vadisi, düşük ücretler, gelecek vaat etmeyen işler, vasıfsız, zahmetli çalışma ve tüm Amerikan sanayisindeki en tehlikeli meslek hastalığı risklerine maruz kalmak demektir (alıntılayan Roszak, 1988: 42).

7) Bu belki de gereğinden fazla tek yanlı bir görüş. Hangi büyüklükte ve ne kadar sayıda işin vasıfsızlaştığı sorunu, hararetle tartışılan bir sorun. Daha ihtiyatlı bir görüş için bkz. Bryn Jones (1982), Gill (1985: 63-87), Lane (1988), Appelbaum ve Albin (1989), Kuhn (1989). Genel eğilimin hem büro hem de fabrika düzeyinde vasıflılık düzeylerinin yükselmesi yönünde olduğunu ileri süren iyimser bir değerlendirme için bkz. Block (1990: 85-112). Ayrıca, fabrikadaki yeniden-vasıflılaşma ile bürodaki vasıfsızlaşma arasında ayrım gözeten Morris-Suzuki'ye (1988: 107-24) bakınız.

Bu yazarların birçoğu toplumsal cinsiyetin anahtar bir etken olduğunu ileri sürer: Erkeklerin istihdam edildikleri işlerin vasıfsızlaşma ihtimali, kadınların istihdam edildikleri işlerde olduğundan daha düşüktür. Örneğin bkz. Murolo (1987); ve "enformasyon teknolojisi ve kadınlar" hakkında daha genel bir değerlendirme için bkz. Webster ve Robins (1986: 155-81). "Vasıflı" olan ve olmayan bir işin ne olduğu konusundaki bütün bir sorun, Jane Jensen'in (1989) savunduğu gibi, her halükarda toplumsal cinsiyetle bağıntılıdır.

Bu tartışmalara yapılan ilginç bir katkıda, Shoshana Zuboff, enformasyon teknolojisinin, bilhassa yönetim kademesi tarafından nasıl görüldüğüne bağlı olarak hem vasıfsızlaştırabileceğini hem de yeniden– vasıflılaştırabileceğini ileri sürer. Zuboff, enformasyon teknolojisinin "bilgilendirebileceği" gibi "otomatikleştirebileceğini" savunur. Birinci durumda, yani "bilgilendirme" durumunda enformasyon teknolojisi "olayları, nesneleri ve süreçleri, yeni bir tarzda görünebilir, bilinebilir ve paylaşılabilir hale getirecek şekilde simgesel bir ses üretir", ama ikinci durumda bu söz konusu değildir. Enformasyon teknolojisi ile daha eski makine teknolojisi arasındaki fark budur.

> Teknoloji, otomatikleştirici işleviyle dar anlamda ele alındığı sürece, bu yüzyıl boyunca insan vasıflarına olan bağımlılığını azaltırken işi rasyonelleştirmesini mümkün kılan sanayi makinesinin mantığını kalıcılaştırır. Gelgelelim, teknoloji, uygulandığı süreçleri

aynı zamanda bilgilendirdiğinde, görevlerin belirgin enformasyon içeriğini artırır ve nihai olarak işin doğasını ve üretim faaliyetini örgütleyen toplumsal ilişkileri yeniden şekillendirecek bir dizi dinamiği harekete geçirir (Zuboff, 1988: 10).

Ayrıca, enformasyon teknolojisinin yeniden-vasıflılaştırması ya da bunun yerine vasıfsızlaştırarak işin derecesini düşüreceği konusunda "toplumsal tercih"in anahtar etken olduğunu savunan Baran'a (1988) bakınız.

Enformasyon teknolojisinin farklı sanayilerde (ve farklı toplumlarda) uygulanma oranının farklı olması, şu anda yeniden-vasıflılaştırma/vasıfsızlaştırma sorunu hakkinda genel önermelerin ortaya atılmasını açıkça zorlaştırıyor. Metinde sunulan argüman, daha fazla üretkenlik, verim ve denetime ilişkin idari amaçlarla, yani tam da belli türde bir "toplumsal tercih"le tutarlılık içindeki bir basınçla daha fazla bağıntılıdır. Bunun, geçmişte olduğu gibi, işin daha fazla parçalanmasına ve standartlaşmasına yol açmasını beklemek gerekir. Paul Thompson'ın söylediği gibi: "Kapitalist emek sürecinin gelişimi içerisinde vasıfsızlaşma, ana *eğilim* olarak durmaktadır" (1989: 118 ve genel olarak 89-121, 214-18; ayrıca bkz. Child, 1988).

Son olarak, Taylorizm ile işin bilgisayarlaşması arasındaki ilişkiyi ele alırken, Norbert Wiener'in, "hesaplayan makineler"in geliştirilmesinde F. W. Taylor'ın görüşlerinin, kendisi açısından taşıdığı öneme yaptığı açık seçik göndermeye dikkat etmek de anlamlı olacaktır:

> Fabrikanın işleyişinin belli bir programa oturtulması nosyonu, Taylor ve Gilbreths'in zaman üzerine yaptıkları inceleme aracılığıyla zaten biliniyordu ve makineye aktarılmaya hazırdı. Bu noktada ayrıntılarda epeyce güçlük çıktı, ama ilke düzeyinde büyük bir güçlük yoktu. Böylelikle, otomatik fabrikanın ufukta belirdiğine ta 1940 yılında ikna olmuştum... Bunu izleyen otomasyonun gelişimi... düşüncemde haklı olduğumu ve bu gelişimin önümüzdeki çağın toplumsal ve teknik hayatını koşullandırmada en büyük etkenlerden biri olacağını, ikinci sanayi devriminin temel dayanağı olacağını gösterdi" (Wiener, 1968: 131).

8) ABD için bkz. Rothschild (1981: 12-13; 1988: 46), Walker (1985: 45), Castells, (1989: 186-8), Soja (1989: 186-7), Sayer ve Walker (1992). Alain Lipietz, Amerikan ekonomisinin "üçüncü dünyalaşma"ya maruz kaldığından söz eder: "Otopark bekçileri, golf takımlarının taşıyıcıları ya da fast-food çalışanları gibi 'kolektif hizmetçiler'in çok büyük sayılara varması, ABD'nin arz ettiği '1980'li yılların Brezilyası' görüntüsünü gözümüze sokmaktadır" (1989: 40-1). Britanya'da 1970'li ve 1980'li yıllarda görülen istihdam artışının doğasına ilişkin tasvir edilen buna benzer manzara için bkz. Leadbeater ve Lloyd (1987: 31), Pollert (1988a: 288), Walby (1989), Lovering (1990: 12).

9) Enformasyon toplumu kuramcıları, enformasyon kavramını kullanırken kökten bir muğlaklık sergilemektedir. T. S. Eliot'ın ünlü *The Rock*'ının (1934) dizelerinden aşağıdaki iki dizeyi alıntılamaya pek bayılıyorlar:

> Bilginin içinde kaybettiğimiz bilgelik nerede?
> Nerede iletişimin içinde kaybettiğimiz bilgi?
> (Örneğin bkz. Bell, 1980a: 500; Machlup, 1980: 58)

Bununla birlikte, çarpıcı olan, bu dizelerin imalarını izlemek konusunda gösterilen vurdumduymazlıktır. Öyle görünüyor ki, bu dizeler yalnızca kuramcıların ne kadar gelişkin bir bilgilenmeye sahip olduklarını göstermek amacıyla alıntılanmaktadır. Machlup, "enformasyon" ve "bilgi" arasındaki ayrımı, yalnızca "aktarılan içerik anlamında tüm enformasyon(un) bilgi" olduğunu savunmak için tartışır ("uygun anlamıyla her bilgiye enformasyon

denilemeyeceği"ni kabul etse bile) (Machlup, 1980: 58). Bell, her ne kadar bilgiye ilişkin "mutlak" değil, yalnızca "araçsal" bir tanım sunduğunu savunsa da, "enformasyon" ve "bilgi"yi az veya çok eşanlamlı ve birbirinin yerine konulabilir tarzda kullanmaktadır.

> yani, bu amaçla tasarlanabilecek bir araç içerisinde ölçülebilir, anında depolanabilir, geri alınabilir ve kullanılabilir olan türde bilgi. Yargıya dayalı ve değerlendirme ürünü olan bilginin, bazı bilgisayar bilimcilerinin olabileceğine inandıkları biçim içerisinde düzenlenemeyeceğine... inanıyorum (Bkz. Forester, 1980: 550– 74'de yer alan Bell ve Joseph Weizenbaum arasındaki konuşma).

Enformasyon toplumu kuramcılarının çoğunluğu, enformasyonun sırf hacim ve hizmete sunum açısından kaydettiği artışın kendi başına toplumu dönüştürmekte olduğunu varsayıyor gibi görünmektedir. Bu kuramcılar bilgisayarın gücündeki artıştan, fiber optik kablonun olağanüstü kapasitesinden, VCR'lerin ve hane başına düşen bilgisayarların sayısındaki artıştan uzun uzadıya söz etmektedir. Ama öyle görünüyor ki, tüm bu enformasyon teknolojisinin kullanılma amaçlarıyla çok daha az ilgilenmektedirler. Bu soruna ilişkin iyi bir tartışma için bkz. Roszak (1988, çeşitli yerler).

Bell ve enformasyon kuramcılarına yönelik bununla ilgili bir eleştiride Mark Poster, bu kuramcıların enformasyonu öbür metalarla eşit değerde bir ekonomik meta olarak ya da sibernetikçilerin yaptıkları gibi enformasyon "parçaları" olarak ele alma eğiliminde olduklarına dikkat çeker. En ciddi olanı da, bu kuramcıların "dili bastırmaları", bizzat enformasyonun malzemesi olan dil konusundaki umursamazlıklarıdır.

> Bilgi, enformasyon ve iletişim gibi fenomenlere öncelik tanısalar bile, bunları dilsel birer fenomen olarak ele almamakta ve kendi söylemlerinin dilsel niteliğine zırnık önem vermemektedirler.

O nedenle, bu kuramcılar, belli başlı görünümü "dilin dönüşümü" olan bir "enformasyon tarzı" tarafından bellilenmiş olan topluma ilişkin gerçekten neyin yeni olduğunu ya da olabileceğini görmezler (Poster, 1990: 26-29).

3
Fordizm ve Post-fordizm

Tekno-küredeki ve enfo-küredeki büyük değişiklikler aynı yönde yol alarak malları üretme tarzımızı değiştiriyor. Geleneksel kitlesel ürünler üretmenin ötesine hızla geçerek gelişkin bir kitlesel ürünler ve kitleselliği bozulmuş ürünler karmasına ulaşıyoruz. Bu çabanın nihai amacı şimdi apaçık ortada: Bütünsel, kesintisiz akış süreçlerinde, gitgide tüketicinin doğrudan denetiminde hazırlanmış olan, tamamen müşterinin isteğine uygun malların üretilmesi.

Alvin Toffler (1981: 185-6)

Bu ülkede bir post-fordist kapitalizm kültürünün ortaya çıkmakta olduğunu görebiliyoruz. Tüketim yeni bir konumda duruyor. Üretimin anahtar terimi ise esnekliktir --ürünlerin ve emeğin olduğu gibi atölye ve makinenin esnekliği. Eskiden ölçek ve maliyete ağırlık verilirken, şimdi faaliyet alanı ve nitelik önemseniyor. Örgütler kendilerini, pazarları düzenlemekten ziyade pazarlara yanıt vermeye göre ayarlamaktadır. Örgütler, denetim aracı olarak görüldükleri kadar öğrenme çerçevesi olarak da görülüyor. Barındırdıkları hiyerarşiler düz ve yapıları daha bir dışa açıktır. Gerilla güçleri düzenli orduyu teslim alıyor.

Robin Murray (1989a: 47)

Post-fordizm bir gerçeklik değil, geleceğe ilişkin tutarlı bir vizyon da değil, temelde gelecekteki kapitalist gelişimin sosyal demokrasinin kurtuluşu olacağı umudunun bir ifadesidir.

Simon Clarke (1990: 75)

TEKNOLOJİK BELİRNENİMCİLİK VE TOPLUMSAL TERCİH

Sanayi sonrasıcılık konusundaki farklı kuramlar –enformasyon toplumu, post-fordizm, post-modernizm– birbiriyle örtüşür. Aralarındaki farklılıklar bir vurgu meselesinden ibaret değil kuşkusuz; ama belli izlekler ve betiler sürekli yeniden ortaya çıkar. Sözgelimi, enformasyon toplumu fikrini az veya çok tanımlayan enformasyon teknolojisi, aynı zamanda öbür iki kuramın da merkezinde yer alır. Küreselleşme diğer bir ortak payda. Yeni çağa ilişkin tüm açıklamalarda ademimerkezileşme ve çeşitlilik öne çıkıyor.

Bundan dolayı, söz konusu açıklamaları birbirinden ayıran nokta, ileri sürdükleri tikel gelişimden ziyade bu gelişimi incelemek için kullandıkları çerçevelerdir. Enformasyon toplumu kuramcıları, tüm ağırlığı belli başlı teknolojik yenilik öbeklerine veren iyimser, evrimci bir yaklaşım benimseme eğilimindedir. Buna göre, enformasyon devrimi, insan toplu-

munu en eski dönemlerden bu yana dönüştürmüş olan değişimler silsilesinde en son ve şimdiye kadar atılmış en ilerici adımdır (tarih "yuvarlanıp gelen bir değişim dalgaları silsilesidir": Toffler, 1981: 13). Daha önceki tarım ve sanayi devrimleri gibi, enformasyon devriminin temelinde yeni teknikler ve yeni enerji türleri, yeni üretim biçimleri ve güçleri vardır (hem Bell hem de Toffler birer eski Marksisttir ve kötü geçirilmiş bir gençliğin tüm alışkanlıklarını bir köşeye fırlatmaya pek istekli değilmiş gibidirler). Yeni teknoloji her yerde az veya çok düzenli bir şekilde yeni hayat biçimlerini belirler. İş, oyun, eğitim, aile ilişkileri ve duygu yapıları yeni teknik güçlerin basınçlarına ve fırsatlarına tedricen uyarlanır ya da teslim olur.

Enformasyon toplumu kuramı üretim güçlerini vurgularken, post-fordist kuram üretim ilişkilerini vurgular. Teknoloji nötr karakterini ya da mahiyetinde bulunan ilerici karakterini kaybeder ve bunun yerine teknolojinin kullanımını ve uygulanımını belirleyen bir toplumsal ilişkiler matrisine oturtulur. Ama bunun mevcut gelişimlere ilişkin olarak, ille de kasvetli bir görüş doğurması gerekmediğini vurgulamalıyım. Post-fordistlerin çeşitli türde sol-kanat radikaller arasından çıkması eğilimi var; ama bu politik çizgi onların yeni durumları iyimserlikle olduğu kadar endişeyle de karşılamalarına yol açabilir.

İtalya'da yakın bir süre önce ortaya çıkan değişiklikler karşısında sergilenen birbirine ters tutumlar bu noktayı gayet iyi gösterir. İtalya aynı zamanda, post-fordist kuramı ilk doğuranın oradaki gelişimler olmasından ötürü de iyi bir örnektir. Bundan dolayı İtalyan örneği genellikle post-fordist çözümlemenin öğelerini sağlayabilir.

ÜÇÜNCÜ İTALYA

İtalyan ve diğer gözlemciler 1970'li ve 1980'li yıllarda, *la Terza Italia*, Üçüncü İtalya adıyla anılan bir fenomeni belgelemeye ve tartışmaya başladılar. Üçüncü İtalya bir yandan Torino, Milano ve Cenova sanayi üçgeninde yoğunlaşan büyük ölçekli kitlesel üretimin yapıldığı Birinci İtalya'dan, öbür yandan *mezzogiorno* denen İkinci İtalya'dan, ekonomik açıdan az gelişmiş güney bölgesinden ayrılıyordu. Üçüncü İtalya, bunun tersine, ülkenin orta ve kuzeydoğu bölgelerinde yer alan küçük firmalar ve atölyelerin oluşturduğu dinamik bir alandı: Toscana, Umbria, Marche, Emilia-Romagna, Veneto, Friuli, Trentino-Alto Adige.

Bu bölgelerde genellikle 5-50'den daha fazla ve 10'dan daha az sayıda işçi istihdam etmeyen küçük atölyeler ve fabrikalar, zenginleşmekte olan

"sanayi bölgeleri"nin çekirdeğini oluşturdu. Her bölge birbiriyle gevşek bir şekilde bağıntılı bir ürün dizisinde uzmanlaştı. Toscana tekstil ve seramikte uzmanlaştı; Emilia-Romagna dayanıklı çiniler, otomatik makineler ve tarım makineleri üretiyordu; Marche'de ayakkabı temel üründü; Veneto da seramik ve plastik mobilyanın yanı sıra ayakkabı üretiyordu.

Üçüncü İtalya'daki üretimin ana görünümleri, bu bölgenin önde gelen incelemecilerinden birinin adlandırdığı gibi, "üretimin ademimerkezileşmesi ve toplumsal bütünleşme"ydi (Brusco, 1982). Bu, Alfred Marshall'ın ondokuzuncu yüzyıl Birmingham ve Sheffield sanayi bölgelerine ilişkin açıklamasında yorumlanan klasik sanayi bölgesi ilkelerini dile getirmenin başka bir yolu oluyor (Bellandi, 1989b; Beccatini, 1990). Ama geçmişe yapılan bu gönderme İtalyan sanayi bölgelerinin her nasılsa geleneksel ve eski moda olduğunu düşünmemize yol açtığı taktirde yanıltıcı olacaktır. Aslında, bu bölgede zanaatkâr ve hatta tarımda imeceye dayalı gelenekler vardı. Ama atölyelerin ve fabrikaların çoğunluğu yepyeniydi. Bunlar sayısal olarak denetlenen en yeni aletleri kullanan "yüksek teknolojili ev sanayileri"ydiler. Ürünleri gelişkindi ve bilinçli tasarımlara dayanıyordu, bu sayede ulusal pazarların yanı sıra uluslararası pazarlara girebiliyorlardı. Çalıştırdıkları işçilerin ücretleri, kuzeyde yer alan büyük atölyelerde çalışan işçilerinki denli iyiydi; bölgedeki işsizlik oranları genellikle İtalya'nın herhangi bir bölgesinde görülenden daha düşüktü. Ulaşım, konut, eğitim ve sosyal sigorta imkânları belirgin bir yükseklik standardına varmıştı ve böylelikle ilave bir "sosyal ücret" sağlanmış oluyordu.

Firma içi, firmalararası, firmalar ile çevredeki topluluk arasındaki toplumsal ilişkiler kesinlikle klasik sanayi bölgesi örüntüsüne oturuyordu. İşçilerin çoğunluğu yüksek vasıflıydı ve denetçiler ile aralarında pek az bir ayrım duygusu vardı. Bir zanaatkâr olmaktan çıkıp girişimciye dönüşmek kolaydı. Yeni ürünler tasarlamayı ve pazardaki boşlukları kullanmayı amaçlamak, girişimciler, tasarımcılar, mühendisler ve işçiler arasında şaşmaz bir işbirliğinin olması anlamına geliyordu. Girişimlerin küçük hacimleriyle birlikte alındığında bu durum, esnek bir işbölümü ve firma içindeki hiyerarşilerin törpülenmesini sağlıyordu. Büyük firmaların Taylorist ve Fordist pratiklerinde birbirinden ayrılmış olan tasarım ve uygulayım, burada hatırı sayılır ölçüde yeniden birleşmişti.

Firma içindeki ilişkilerin işbirliğini amaçlayan, kolektif karakteri firmanın öbür firmalarla olan ilişkisinde yeniden üretiliyordu. Başka yerlerdeki sanayi bölgelerinde olduğu gibi, "tek-kültürlü" bir alan ortaya çıkmıştı. Firmaların dikey bütünleşme dereceleri düşüktü ve kapsamlı bir uzmanlaşmış faaliyetler dizisi açısından birbirlerine bağımlıydılar. Yoğun

bir taşeronluk sistemi yerel ekonominin merkezinde yer alırdı. Alıcılar (tamamlanmış malların üreticileri) ve taşeronlar (parça ve hizmet üreticileri ve tasarımcıları) arasındaki "olağanüstü zengin ve karmaşık ilişkiler" (Brusco, 1989: 261) yenilikçiliği ateşledi ve uyarlanabilirlik kapasitesini zenginleştirdi. Alıcıların bir ürünün yapılması için değil, bir sorunun çözülmesi için taşeronlara başvurdukları söylenir genellikle (Sabel, 1984: 223; Brusco, 1986: 188).

İşbirliği daha da ileri gitti. Firmalar aldıkları siparişleri birbirlerine aktarıyor ve pahalı donanımların maliyetini paylaşıyorlardı. Kolektif pazarlama, muhasebecilik ve teknik hizmetler sağlamak için, yerel uzman birliklerinin kurulması amacıyla kaynaklarını ortaklaşa bir araya getiriyorlardı. Ash Amin, bunun geleneksel küçük firma örüntülerinden ve geleneksel taşeronluk sistemlerinden ne denli farklı olduğunu vurgulamaktadır:

> Geleneksel anlamıyla bağımsız küçük firmalardan ya da büyük firmalara iş yapan taşeronlardan değil, karşılıklı bağlantı içerisinde olmakla birlikte bağımsız mülkiyet altındaki üretim birimlerinden oluşan bir sanayi sisteminin (neredeyse bir şirketin) gelişiminden söz ediyoruz... Modelin ekonomik gücü, birbirleriyle ilişkileri her şeye rağmen rekabetçi olan birçok kendiliğinden üretim merkezi arasındaki işbölümüyle bir şirkete çok benzemesinden kaynaklanmaktadır –çatısı olmayan bir şirket. Sistemin tekil öğeleri bağımsız olmalarının bir sonucu olarak serpilir... (Amin, 1989: 118-19).

Son olarak, toplumsal ve politik boyutları açısından bir bütün olarak yerel topluluğun oynadığı rol söz konusu. Bölgenin mali ve politik kurumları, firmaların münferit ya da kolektif borç ya da öbür türden destek taleplerine olumlu yanıt vermekle kalmayıp bizzat bankalar, kent ve bölgenin politik otoriteleri kendi bölgelerinde küçük firma ekonomisinin tutunması ve desteklenmesinde aktif bir rol üstlendiler. Üçüncü İtalya dahilindeki bölgelerde, ülkenin orta bölgelerinde Sosyalist ve Komünist altkültürlerin ve kuzeydoğuda Katolik altkültürlerin besledikleri "yerelci" gelenekler boy attı. Politik partiler ve öbür altkültür kurumları işverenler ve işçiler arasında bir karşılıklı destek ve karşılıklılık –bir "toplumsal uzlaşma"– havası yarattılar, ekonomik esneklik ve küçük firma ekonomisinin hızlı biçimde yeniden uyarlanımlarının toplumsal maliyetlerini azaltmaya çalıştılar. Bu kurumlar sanayi için düşük kira bedelleriyle arsa sağlamış, mesleki eğitimi desteklemiş, düşük faizli borç düzenlemeleri yapmış, merkezi hükümetle vergi kolaylıkları sağlanması için müzakerelere girmiş ve işçiler ile ailelerini desteklemek için bir toplumsal hizmet altyapısı tesis etmişlerdi (Triglia, 1989; 1990).

Üçüncü İtalya'nın politik alktültürlerinin ortaya koydukları bu inisiyatifler iyi sonuçlar verdi. Sözgelimi, 1970 yılında İtalya'nın en zengin beldeleri sıralamasında 17. ve 12. sırada yer alan Modena ve Reggio, 1979 yılında 2. ve 4. sıraya yükselmişlerdi (Brusco, 1982: 168). Bölgelerin bir bütün olarak gösterdiği başarı, İtalya'nın mamul mal ihracatına 1968 yılında yaptıkları yüzde 20 oranındaki katkıya karşılık bu rakamın 1977 yılında yaklaşık yüzde 28'e yükselmesinde yansımaktadır (Amin, 1989: 114). Benzer şekilde, Üçüncü İtalya 1971 ve 1981 yılları arasında ülkedeki en hızlı istihdam artış oranının kaynağıydı (Sforzi, 1990: 106)[1].

Üçüncü İtalya'nın herhangi bir kendiliğinden, yönlendirilmemiş gelişimin ürünü olmadığı açık. Bu büyümede değerler, amaçlar ve politika önemli bir rol oynadı. Ama bunlar kimin değerleri ve amaçları? Bazı eleştirmenler zengin ve ahenkli görünüşün berisinde daha az mutlu ve daha fazla sinsi bir amacın yattığını gördüklerini iddia etmektedir. Bu eleştirmenler, Üçüncü İtalya'nın büyük ölçüde, örgütlü emeğin gücünden bir kaçışın ve emek gücü üzerinde yeniden denetim kurma girişiminin bir sonucu olduğunu savunur. Küçük firmaların gelişiminin 1970'li yılların başında sıçrama yapmasının bir tesadüf olmadığını söylemektedirler. Buna göre, kuzeyin büyük atölyeleri 1960'lı yılların sonundaki kitlesel grevlere ve emekçilerin yol açtıkları huzursuzluklara, üretimi ademimerkezileştirerek ve büyük bir ölçekte taşeronluğa başvurarak karşılık vermişlerdir. Bilhassa 1969 yılının *autunno caldo*'sunda (sıcak sonbahar) işçilerin en somut kazanımı olan 1970 tarihli *Statuto dei lavoratori*'nin ve 1970'li yılların başında kabul edilen öbür iş yasalarının ortaya koyduğu tehdidi savuşturmaya çalışmışlardır.

Bu yıllarda kabul edilen iş yasaları işçilere neredeyse demir gibi sağlam istihdam güvencesi sağlıyor ve sendikaların ciddi güçlere sahip fabrika konseyleri kurmalarına izin veriyordu. Gelgelelim, küçük firmalar –yirmi kişiden daha az işçi çalıştıranlar– bu yasal düzenlemelerin temel koşullarından muaf tutulmuştu. Ayrıca bu firmalara katma değer vergisinden muaf tutulma gibi mali ayrıcalıklar tanınmış ve sosyal sigorta ödemelerinden de muaf tutulmuşlardı. Bundan dolayı, büyük işverenler, büyük ölçüde göçmenlerden oluşan vasıfsız emeğin tehdidi altında olduğunu hisseden vasıflı zanaatkârlarla ittifak halinde, üretim işinin büyük kısmını iş yasasının kısıtlamalarına tabi olmaksızın ve sendikaların işyerine girmesine izin vermeksizin halledebilecek küçük firmaların kurulması ya da var olanların teşvik edilmesi işine giriştiler. Daha büyük firmalarda kaybedilmiş bulunan istihdam esnekliğini yeniden oluşturabilmek için "kara ekonomi"nin emek piyasasına başvurdular.

Birer taşeron olarak kuzeyli büyük firmalara ciddi ölçüde bağımlı olan birçok küçük firma, kuzeyin orta bölgelerinde ve kuzeydoğuda kuruldu. Bundan dolayı, bu argümana göre, Üçüncü İtalya öncelikle yerel toplulukla organik bir bağı bulunan bağımsız küçük firmalardan ibaret bir fenomen değil, savaş sonrasında örgütlü emeğin ortaya koyduğu en önemli meydan okumayla yüz yüze kalan geniş ölçekli kapitalizmin bir yaratısıdır. Bu görüşün başka kanıtlarının, ekonomik koşullar değiştikçe ve sanayi militanlığı sönükleştikçe, 1980'li yılların sonuna doğru İtalyan ekonomisinde büyük firmaların güçlü bir şekilde yeniden ortaya çıkışı tarafından ortaya konulduğu ileri sürülmektedir (Bellandi, 1989a: 51; Rey, 1989: 92).[2]

Bu, Üçüncü İtalya'yı vaatkâr bir gelişim, hatta şeylerin gelecekte bürünecekleri biçimin bir habercisi olarak alkışlayanların bile kısmen kabul ettikleri bir tasvirdir (sözgelimi, Brusco, 1989: 259; Sabel, 1989: 24). Ama alkış tutanlar genellikle Üçüncü İtalya'nın büyük ölçüde özerk bir gelişim olduğunda ısrarlıdırlar. Buna göre, bazı küçük firmalar işçilerin yasalarca korunmasını bertaraf etmek için büyük firmalar tarafından kurulmuş olsalar da, kısa zamanda bağımlılıklarını kırmış ve hem müşterilerini hem de faaliyet alanlarını çeşitlendirmişlerdir (Sabel, 1984: 222-3; Amin, 1989: 116). Her halükarda, küçük firmaların çoğunluğu ademimerkezileşme politikalarının bir sonucu değildi ve büyük firmalara ciddi ölçüde bağımlı değildiler (Bamford, 1987: 3; Triglia, 1989: 177). Dahası, gelişimin birinci aşamasında gayri resmi ve geçici işçilik bir parça rol oynasa da, Üçüncü İtalya, ikinci aşamada düzenli bir resmi istihdam sistemine sağlam bir şekilde oturtulmuştu --gücünün ve istikrarının bir işareti (Mingione, 1991: 320-1). Son olarak, küçük firmalar 1980'li yıllarda büyük firmalarla rekabet halindeyken kendi ayakları üstünde durabiliyorlardı (Brusco, 1986: 195; 1989: 263).

Üçüncü İtalya, savunucularına göre, basitçe ekonomik bir fenomen değil, aynı zamanda birincil önemde toplumsal, kültürel ve politik bir fenomendir. Sanayiciliğin tarihinde hemen hemen ilk kez, zihin emeği ve kas emeğinin, iş ve topluluğun yeniden birleşme olanağını işaret etmektedir. Küçük firmalardaki vasıflı işçiler açısından Charles Sabel şunu söylüyor:

> Olanaklılığından kuşkulanmaya başladığınız Rousseau'nun Neuchâtel'deki zanaatkâr saat yapımcılarını ya da Marx'ın zevkli, yaratıcı birlik olarak emek idealini uzun süre düşündüyseniz eğer, bu zanaatkârları iş başında seyrederken, mevcut fabrika sisteminden daha ütopyacı bir şeylerin her şeye rağmen uygulanabilir olduğuna birdenbire inanmaktan kendinizi alamazsınız (Sabel, 1984: 220).

Edward Goodman, "yüksek teknolojili sanayi bölgesi"nin, "kapitalizme yönelik ahlaki itirazların pek azını ve komünizme yönelik politik itirazların birkaçını taşıyan fikirler alanında büyük önem arz eden bir yenilik" olduğunu söyler. İtalya'daki deneyim, sanayi bölgesinin arz ettiği önemin sürdüğünü onaylamaktadır. Üstelik, sanayi bölgesi "yalnızca bir küçük firma ekonomisini" değil, aynı zamanda bir "politikayı" da ilgilendirir.

> Sahip oldukları ailevi ilişkiler, kuşaklar boyunca birikip gelişmiş vasıflar, hem rekabet hem de işbirliğine olan dolaşık (asymptotic) bağımlılıklar, iyi bilinen topluluk ve dostluk duygularıyla İtalya'nın sanayi imalatı bölgeleri önemli kültürel kendiliklerdir... İtalyan küçük firma ekonomisi, özgür ve yaratıcı çalışmanın özgürlüğün zorunlu bir parçasını oluşturduğu liberal düş konusunda hiç değilse bir yaklaşım önerir (Goodman, 1989: 20, 26, 29; ayrıca bkz. Sabel ve Zeitlin, 1985: 152; Piore, 1990).

Şurası açık ki, bu saptamada sanayi bölgesi yalnızca geçmişe değil, yeni teknoloji ve yeni pazar koşullarına uyarlanan sanayiciliğin geleceğine de aittir. İkicilik, yani farklı çalışma ilkelerine ve toplulukla farklı bağıntılara sahip ekonomik örgütlenmelerin bir arada var olması sanayiciliğin doğru çizgiden sapan ya da modası geçmiş bir görünümü olmayıp gelişimine içkin bir görünümdür. Vasıfsız emeğin standart mallar üretmek üzere tek amaçlı makine başında işe koşulduğu Fordist kitlesel üretim örüntüsü, sanayiciliğin öyküsünün yalnızca bir parçasıdır. Vasıflı emeğin çok çeşitli müşterilere, sınırlı miktarda, uzmanlaşmış ürünler yapmak için çok amaçlı ya da evrensel makinelerle iş gördüğü zanaat üretimi her zaman kitlesel üretimin yanı başında, onunla birlikte var oldu (Berger ve Piore, 1980; Samuel, 1977; Brusco, 1982: 179-80).

Tarihsel olarak kitlesel üretim, üretimin hızını tayin etme ve amaçlarını belirleme anlamında zanaat üretimine ağır bastı. Ama bunun nedeni teknolojik bir zorunluluk ya da ekonomik verim değildi. Yirminci yüzyılda kitlesel üretimin hakimiyet kurması toplumsal tercihlerin ve politik kararların (dünya savaşının kışkırttıkları dahil olmak üzere) sonucuydu. Durum böyle olunca, toplumsal tercih ve politik istenç, bilhassa geç yirminci yüzyılın koşulları altında, küçük firmaların ve sanayi bölgelerinin yeniden canlanması sonucunu doğurabilir. Bu, iş vasıflarının yeniden canlanması ve ekonomik hayat ile değerli addedilen toplumsal amaçlar arasında, geçmişte olduğu gibi daha güçlü bir bağın yeniden kurulması anlamına gelebilir (Sabel ve Zeitlin, 1985).

Bundan dolayı, İtalyan örneği, yeni zamanların, sanayi toplumlarını bekleyen yeni türde bir geleceğin makul bir habercisidir. Tekrar vurgula-

malıyım ki, bu, herkesin ille hoşnutlukla karşıladığı bir şey değil. Bu, kimileri açısından büyük bir endişe sebebi. Eleştirmenler Üçüncü İtalya'da kapitalizmin yeni, daha insafsız bir evresinin başladığı konusunda bir ikaz görmektedir. Ama bunların birçoğu, sanayileşmiş dünyanın öbür kısımlarında görülen örneklerle birlikte alındığında İtalya örneğinin sanayi tarihinin yeni bir evresine doğru olanaklı bir yönelimi gösteren bir belirti olduğunu kabul ediyor. Onlara göre de sanayi toplumları "post-fordist"leşmektedir. Buraya kadar İtalyan örneğinde yoğunlaşarak post-fordist görünümleri yalnızca üstü kapalı bir şekilde gördük. Şimdi bu kurama en genel biçimi içinde eğilmemiz gerekiyor.

ESNEK UZMANLAŞMA: İKİNCİ SANAYİ AYRIMI

Sebastiano Brusco, İtalya'da üretimin ademimerkezileştirilmesi yönündeki hamlenin gözlemlenebilir bir nedeni olarak, "1960'lı yılların ortasından bu yana daha çeşitli, müşterinin isteklerini daha fazla karşılayan, kısa seriler halinde üretilmiş mallar için önemli oranlarda talebin ortaya çıkmasına" dikkat çeker (Brusco, 1982: 171). Bu, post-fordist üretimin her yerde görülen önemli kaynaklarından birini işaret etmektedir (Piore ve Sabel, 1984: 183-93). Standartlaştırılmış malları ucuza ve kitlesel ölçekte sağlama yeteneği konusunda Fordizm emsalsizdi. Belli bir nüfus içinde kitlesel üretimin meyvelerinden yararlanmak için sıralarının gelmesini bekleyen yeterli sayıda grup olduğu sürece bir sorun ortaya çıkmıyordu. Ama bu yeni kitlesel tüketici grupları tükendiğinde ne olacaktı? Talep önemli derecede değişiklik gösterdiğinde ne olacaktı? Modanın buyrukları, yeni hayat tarzları, ardı arkası kesilmeyen teknolojik yenilik malların hızla devretmesini ve üretimdeki değişikliklerin hızla gerçekleştirilmesini gerektirdiğinde ne olacaktı? Kitle pazarı her biri farklı şeylerin peşinde olan, her biri halihazırdaki tüketim örüntülerini yeni örüntüler arayışıyla hızla ve vesveseyle kullanıp atan bir tüketici grupları çeşitliliği halinde bölük pörçük olduğunda ne olacak? Ve son olarak, bu durum pazarlarını sürekli yeni tarzlarda kullanmaya ve genişletmeye bakan günümüzdeki kapitalist firmaların gerekliliklerine uygunsa ne olacak? Hiç değilse ölçek bakımından yeni bir üretim ve tüketim örüntüsü, "esnek uzmanlaşma" örüntüsü ortaya çıkmaktadır.

Esnek uzmanlaşma yeni enformasyon teknolojisine bağımlıdır (ve böylelikle halihazırda toplumsal değişim kuramlarının iç içe geçmeleri ve örtüşmelerini açıklamaktadır). Sayısal olarak denetlenen makineler, pazarın özel bölümlerine yönelik malların –hem sermaye mallarının hem de

tüketici mallarının– küçük takımlar halinde ekonomik olarak üretilmesine izin veriyor. Yeni aletler, yeni fırsatlara ve yeni ihtiyaçlara yanıt olarak üretimde hızla değişiklik yapılmasını mümkün kılıyor. Yeni ürünler ne yeni aletlerin sağlanmasını, ne pahalı ve uzun süren yeniden ayarlamalar yapılmasını ne de eski aletlerin yeniden bir araya toplanmasını gerektiriyor. Sayısal olarak denetlenen aletler, herhangi bir uzmanlaşma barındırmayan evrensel makinelerdir. Yeni tasarımlar ve yeni ürünler, aletleri yönlendiren bilgisayar denetimindeki programlarda yapılan görece basit değişikliklerin sonucudur.

Esnek teknoloji esnek uzmanlaşmayı doğurur. Yeni fikirler çabucak yeni ürünlere, daha yeni fikirler daha yeni ürünlere dönüştürülebilir. Üretim müşteriler hesaba katılarak yapılır, epeyce özgül isteklere ve sürekli akış halindeki ihtiyaçlara uygun hale getirilir. Ve Adam Smith'in ısrarla üstünde durduğu gibi, işbölümü pazarın kapsamıyla kısıtlı olduğundan, pazarların bölüntülenmesi ve hızla değişen örüntüleri, girişimlerdeki işbölümü derecesinin düşmesine yol açabilir. Müşterinin isteklerine duyarlı, kısa vadeli üretim ne ölçek ekonomisini sağlamak (yalnızca uzun seriler halinde üretim yaparak gerçekleştirilebilir) için zorunlu olan geniş ölçekli atölye ve teknolojiyi gerektirir, ne de Fordist türde sanayi kuruluşlarının ortak özelliği olan vasıfsız ya da yarı vasıflı işçiye bağımlı olabilir. Esnek uzmanlaşma hem makinelerin hem de işçinin vasıflı ve esnek olmasını gerektirir. Kimi gözlemcilerin yeni gelişimleri zanaat üretiminin yeniden doğuşunun habercisi olarak selamlamasına yol açan nokta da budur (Piore ve Sabel, 1984: 258-80; Sabel, 1989: 32-3). Esnek uzmanlaşma açıkça, hiç değilse büyük firmaların geleneksel olarak yararlandıkları ölçek ekonomilerinin rekabet avantajlarını dengeleyecek ölçüde, küçük firmaların işine gelecek şekilde çalışır. Esnek uzmanlaşmanın çağdaş sanayi ekonomilerinde yalnızca çevresel ya da "arızi" değil, önemli bir fenomen olarak ortaya çıkmasının, yaygın bir şekilde gözlemlendiği ve belgelendiği üzere, küçük firmaların sergilediği güçlü rekabetçiliğin kısmen kaynağı olduğuna kuşku yok (sözgelimi bkz. Lash ve Urry, 1987: 104, 115, 133, 148).

Ama esnek uzmanlaşmadan büyük firmaların da yararlanmaması için hiçbir neden olmadığı gibi, büyük firmaların bu konuda çarpıcı bir başarı gösterdiklerine ilişkin kayda değer kanıtlar var. Ölçek ekonomilerinin yerini "kapsam ekonomileri" almaktadır –yani büyük atölyelerin görece küçük ya da bölüntülenmiş birkaç pazara yönelik üretim yapmak üzere esnek imalat teknolojilerini kullanmaları (Perez, 1985: 449). Bu noktaya eşlik eden taşeronluğun akıllıca kullanılmasıyla, büyük firmalar yeni ortamda kolayca serpilebilir (Pollert, 1988b: 61; Sabel, 1989: 31-40).

Bunun iyi bir örneği, epeyce başarılı bir İtalyan giyim şirketi olan Benetton'dur. Benetton, 2.500 ulusal ve uluslararası mağazaya sahip (hepsi de acentelik verilmesi usulüyle kurulmuştur) bir aile şirketidir. Bu mağazalardaki özel tasarım elektronik ödeme sistemi, satışlar hakkındaki verileri –satılan parçaların türü, rengi, bedeni vb.– eksiksiz olarak on-line aktarır. Bu enformasyon merkezde toplanır ve tasarım ile üretimin dayanağını oluşturur. Benetton'un kendi ana üretim atölyelerini –yaklaşık 1.500 işçi istihdam edilmektedir– 200'den fazla taşeron firmadan oluşan bir şebeke tamamlamaktadır. Bunlar, toplam olarak yaklaşık 10.000 işçinin istihdam edildiği 30 ile 50 civarında işçi çalıştıran küçük firmalardır. Bu firmalar, belli bir maliyetle, ilave bir hacim esnekliği sağlar. Benetton'un pazardaki değişimlere yanıt verme süresini on güne indirmesini işte bu bütünleşmiş esnek üretim sistemine borçlu olduğu söylenir (Perez, 1985: 454; Wood, 1989b: 24-5; Murray, 1989b: 57). Benetton'un modadaki değişimin kokusunu hemen alma kapasitesiyle, üretimini tam da farklı altkültürlerin ve yaş gruplarının değişen üsluplarına ayarlama kapasitesiyle uluslararası üne kavuştuğu kesin.

Amerika'nın dev bilgisayar firması IBM, farklı bir yolla, büyük firmaların esnek uzmanlaşma çağına nasıl uyarlanabileceğinin başka bir iyi örneğidir. IBM 1960'lı yıllarda IBM 360 kodlu ürünüyle standartlaştırılmış yekpare bilgisayarı –"bilgisayar sanayisinin Model T'sini"– üretmeye çalıştı. IBM 360'ın herkese ve her şeye uyan bir makine olması, kendi içinde eksiksiz bir sistem olması, pazarın tamamını bütünleştirecek ve kitlesel üretim ekonomilerine uzanan yolu açacak tekil bir ürün olması amaçlanmıştı. Ama IBM 360'ın başka hiçbir öğeye gerek duymaksızın kendi donanım ve yazılımını içererek tamamen kendine yeterli bir sistem olması, gitgide daha büyük bir esneklik, verimlilik ya da ucuzluk sunmaya başlayan yabancı bileşkelere bağlanmasını ya da onları ikâme etmesini güçleştirdi. Tekil, bütünleşmiş bilgisayar sistemine olan talep düştü; kitle pazarı çözülüp dağıldı. Mikro bilgisayar dönemi olan 1980'li yıllarda IBM'in izlediği strateji bu tecrübeyi yansıtıyordu. IBM, kendine yeterli bir sistem arz etmek yerine kendi mikrobilgisayarını tasarlayarak pazarladı; böylece, öbür üreticilerin hepsi kendi donanım ya da yazılımlarını IBM'e bağlayabildi.

> Böylelikle IBM tek bir bütünleşmiş aygıtın imalatçısı değil, tüketiciye kendi isteklerine uygun bir sistem kurmasına fırsat veren parçaları kolektif olarak arz eden bir bilgisayar şirketleri topluluğunun örgütleyici merkezi haline geldi. Böylece artık IBM nihai ürünü tanımlamaya kalkışmıyor... Bunun yerine, bizzat bilgisayar sanayisi olmaktan ziyade, ana-bilgisayar sanayisinin altyapısı haline gelerek vuruyor damgasını (Piore ve Sabel, 1984: 204).

Bunun sanayi bölgesi konusundaki klasik açıklamaları yakından anımsattığı ortada. IBM, her ne kadar şimdi yerel değil, küresel bir düzlemde olsa bile, bilgisayar sanayisi için bir "mono-kültür" yaratılmasında araçsal bir rol oynadı. IBM'in gösterdiği başarının anahtarı, kendi kendini sınırlandırmadır (pazardan yüzde 20'lik bir pay almaktadır). IBM böyle yaparak pazarı tekeline alma, pazarı kendi ürünleriyle doygunluk noktasına getirme ve bütünsel dikey ve yatay bütünleşmeyi gerçekleştirme çabasından vazgeçmiştir. Başka bir anlatımla, klasik kitlesel üretim yapma yollarını bir köşeye bırakmıştır. Bunun yerine, kendisini daha ziyade müşterilerin özgül ihtiyaçlarına göre çeşitli şekillerde bileştirilebilecek özel ürünlere ve hizmetlere ayrı ayrı katkıda bulunan bir şirketler federasyonunun bir parçası –vazgeçilmez bir parçası– olarak görmüştür.

Aslında burada, bir sanayi bölgesindeki küçük firmalar ile büyük firmalar arasındaki ayrımın aşınmasını görebiliriz, çünkü bu büyük firmalar da "çözülme" ve "örgütsüzleşme"yi değerli kılan bir ortamda çalışmaktadır. Şimdi büyük firmalar, Taylorist türde büyük ölçekli, merkezileşmiş, hiyerarşik olarak eşgüdümlenmiş birer örgüt görüntüsünden ziyade gitgide birer küçük firma konfederasyonları görüntüsü verecekleri bir geleceğe gözlerini dikmiş bulunuyor. Önde giden İngiliz sanayicisi Sir Adrian Cadbury'nin vizyonu böyle bir şeyi tarif etmektedir:

> Gelecekte bu örgütleri kendi ayrı iş alanlarına göre ayırmak ve bu birimlere kendi alanlarındaki pazarlarda rekabet etme özgürlüğü tanımak istiyoruz. Büyük şirketler gelecekte daha ziyade küçük girişimlerden oluşan birer federasyona benzeyecek – "küçük güzeldir" sloganından ötürü değil, büyük olanın pahalı ve esneklikten yoksun olmasından ötürü... Yarının firmalarının... kendi müşterileri için rekabet edecek uzmanlaşmış firmalara her açıdan yaslanarak kendi iş alanlarının asıl faaliyetleri üzerinde yoğunlaşacaklarını umuyorum (aktaran Lash ve Urry, 1987: 106).

Bundan dolayı, post-fordist gelişimlerin fark edilebileceği tek nokta yalnızca küçük firmaların ayakta kalmış olması ya da yeniden canlanması değil. Ekonominin tüm düzeylerinde buna benzer eğilimler ortaya çıkıyor. Birçok örnekte küçük firmalar öncülüğü ele aldı, ama büyük firmalar da, hiç değilse bazı ülkelerde, bunlara yetişmekte gecikmedi. İtalya'da, büyük atölyelerin oluşturduğu "Birinci İtalya", yüksek teknolojiyle iş gören ev sanayilerinin oluşturduğu "Üçüncü İtalya"dan gereken dersi aldı ve başarılı bir geri dönüş yapma yoluna girdi. Almanya'da, temelde içsel bir ademimerkezileşme yoluyla zanaat üretimini canlardırma doğrultusundaki inisiyatif büyük firmalardan geldi. Amerika Birleşik Devletleri'nde de

esnek uzmanlaşma yönündeki çok daha yavaş hamle, küçük şirketlerden ziyade büyük sayılabilecek şirketlerde ortaya çıktı. Çelik ve kimya sanayisi bu açıdan bilhassa öne çıktı. Polaroid'in özel kimyasal ürünler üzerinde çalışan bölümünün yöneticisi, sorumlu olduğu atölyeyi, "devasa bir laboratuvarda ne istiyorsanız onu yapmanıza izin vermek için düzenlenmiş dev test tüpleri"nden oluşan bir dizi olarak betimliyor (aktaran Piore ve Sabel, 1984: 212).

Bu yeni ortamda en başarılı ekonomiler, büyük ve küçük firmaların birbirlerini rakip değil, birer eş olarak gördükleri ekonomiler olma eğilimindedir. Almanya ve Japonya'da büyük firmalar uzun bir süredir, eski zanaat üretimi geleneklerini muhafaza eden bir küçük firmalar şebekesiyle işbirliği yaparak var oldu. Bu ülkelerdeki büyük firmalar çoğu zaman küçük firma sektörünü teşvik etti ve destekledi. Japonya'da, kolayca programlanan ve metal işindeki üretim yığınının büyük kısmını gerçekleştiren binlerce küçük ve orta hacimli dükkâna ayarlanabilen, sayısal olarak denetlenen genel amaçlı donanımın belli başlı üreticileri büyük firmalardır. Bizzat bu büyük firmaların birçoğunun genel amaçlı makinelerin yapılmasında küçük taşeronlara bağımlı olmaları gerçeği, post-fordizmi ancak ekonominin küçük ya da bağımlı bir sektörünü etkileyen yalnızca kısmi ya da önemsiz bir fenomen olarak görmenin ne denli hatalı olduğunu gösterir (Piore ve Sabel, 1984: 217-20).

Post-fordizm kuramcılarının hepsi açısından esnek uzmanlaşma bu kuramın merkezinde yer alır. Esnek uzmanlaşma, yeni teknolojinin yeteneklerini, geç yirminci yüzyıl sanayi toplumunda pazarın mahiyetinde temel nitelikte bir değişikliğin ortaya çıktığı yönündeki fikirle bileştirir. Kimilerine göre, esnek uzmanlaşma, 1970'li ve 1980'li yılların küresel ekonomik krizinden bir çıkış yolunu işaret etmektedir. Michael Piore ve Charles Sabel, epey tartışılan *The Second Industrial Divide* başlıklı kitaplarında, günümüzde, ondokuzuncu yüzyılın sonlarında kitlesel üretimin doğuşuna tanıklık eden birinci sanayi ayrımıyla karşılaştırılabilir "bir ikinci sanayi ayrımından geçmekte olduğumuz"u savunur (Piore ve Sabel, 1984: 5, 251-80). Piore ve Sabel önümüzdeki yolun belirsizliklerle dolu olduğunu –alternatif stratejiler mümkündür– düşünseler de, halihazırda zanaat üretiminin yeniden canlanmasına gerçek bir umut beslemektedirler. Kitlesel üretimin bastırılmış alternatifi ve uzun süredir esas akıntının içinde önemsiz bir dalga olan zanaat üretimi, bir kez daha gerçek bir olanaklılık olduğunu ortaya koymaktadır. Zanaat üretiminin daha elverişli koşullarda geri dönüşü sadece ekonomik değil, aynı zamanda toplumsal ve politik kazanımlar anlamına gelebilirdi.

Piore ve Sabel, bilgisayarın "Marx'ın zanaatkâr aleti tanımını karşılayan bir makine" olduğunu iddia eder: "Kullanıcının üretim kapasitesine yanıt veren ve bu kapasiteyi genişleten bir araç". Esnek uzmanlaşmanın amaçları doğrultusunda hizmete sunulduğunda, bilgisayar, "insanın üretim süreci üzerinde yeniden denetim kurmasını sağlar" (Piore ve Sabel, 1984: 261). Nitekim, esnek uzmanlaşmanın ilerleme kaydetmesi işçilerin yapılan işe daha fazla bağlanmaları ve daha fazla doyum bulmaları anlamına gelir. Esnek uzmanlaşma zanaatkârlık vasıflarını değerli kılar ve aynı zamanda girişim içerisindeki her mertebeden işçinin işbirliği yapmasına bağımlıdır. Dahası, Üçüncü İtalya'nın sanayi bölgelerinde olduğu gibi, ekonomik üretim ile yerel topluluğun genel hayatı arasında daha sıkı bir bütünleşme doğurabilir. Bilinçli bir şekilde daha parlak bir gelecek öngörmeye çalışan Piore ve Sabel, batıda bir "küçük üreticiler demokrasisi"nin, ondokuzuncu yüzyılda zanaat üretimini bellileyen "işbirliğine dayalı rekabet"in "politik benzeri" olarak gördükleri bir "kolektif bireycilik" biçiminin yeniden canlanması konusunda fikir yürütür. "Şu halde, sonuçta biz haklıysak eğer, gelecek, geçmişe gönderme yapmaktadır" (Piore ve Sabel, 1984: 306).

Başka düşünürler, esnek uzmanlaşma gerçekliğini kabul etseler de, onun etkisi konusunda daha az ümitlidirler. Scott Lash ve John Urry'ye göre, "örgütlü kapitalizmin sona ermesi" dedikleri fenomenin merkezinde, kitlesel üretimin girdiği kriz yatmaktadır. Onlara göre, kapitalizm batılı toplumların çoğunluğunda 1870'li yıllardan İkinci Dünya Savaşı'na uzanan dönemde "örgütlü" bir yapıya ulaşmıştı. Örgütlü kapitalizm –ki "liberal kapitalizm"den sonra gelir– sanayi toplumunun bildik bazı görünümlerinden oluşuyordu: Ekonomik girişimlerin ulus-devlet çerçevesinde yoğunlaşması, merkezileşmesi ve düzenlenmesi; Fordist ve Taylorist çizgilerde kitlesel üretim; korporatist bir sanayi ilişkileri örüntüsü; insanların ve üretimin sanayi kentlerinde coğrafi ve mekânsal yoğunlaşması; kültürel modernizm.

Başlangıcı farklı ülkelere göre değişmekle birlikte esasen 1960'lı yıllarda boy gösteren ve halen sürüp gitmekte olan "örgütsüz kapitalizm", bu temel görünümlerin birçoğunu tersine çevirir ya da değişikliğe uğratır. Bütünleşmiş bir dünya pazarının gelişimi, ulus-devlet perspektifinden bakıldığında sermayenin kartelsizleşmesine ve çözülüp dağılmasına yol açtı. Esnek uzmanlaşma ve esnek iş örgütlenmesi biçimleri kitlesel üretimi gitgide yerinden etmektedir. Kitlesel sanayinin işçi sınıfı daralıp parçalanmakta, bu da sınıf politikasının çökmesine ve sanayi ilişkilerindeki ulusal korporatist sistemin dağılmasına yol açmaktadır. Kökeni açısından örgütlü

kapitalizmin bir etkisi olan özgün bir hizmet sınıfı, daha sonraki gelişiminde kapitalizmi gitgide örgütsüzleştiren yeni değerlerin ve yeni toplumsal hareketlerin bir kaynağı haline gelir. İnsanlar ve işyerleri daha eski sanayi kentleri ve bölgelerinden uzaklaştıkça ve üretim ademimerkezileşerek büyük kısmı Üçüncü Dünya'ya olmak üzere küresel bir dağılıma tabi tutuldukça ("sanayisizleşme"), sanayinin ayrışmasına mekânsal ayrışma eşlik eder. Çoğulculuk ve bölük pörçük olma toplumun tüm alanlarında artar. Modernizm kültürünün yerini post-modernizm kültürü alır (Lash ve Urry, 1987: 3-7, 300-13; ayrıca bkz. Offe, 1985; Lash ve Urry, 1994).

"Örgütsüz kapitalizm"in, Piore ve Sabel'in kuramının ana dayanağı olan esnek uzmanlaşmadan daha fazlasını kapsadığı açık. Dahası, "örgütsüz kapitalizm" adı, çözülüp dağılma halinde olan bir sistemi ya da illе düzensizliği anlatmaz. Bu terimin tercih edilmesi isabetsiz olabilirse de, örgütsüz kapitalizm basitçe örgütlü kapitalizmin karşıtını ifade eder; kapitalizmin yeni bir evresidir, yeni koşullar altında sistematik bir yeniden yapılanmadır (Lash ve Urry, 1987: 8). Örgütsüz kapitalizm istikrarsızdır, ama istikrarsızlık zaten kapializmin varoluşunda yatar. Hatta, Marx'la birlikte, istikrarsızlığın kapitalizmin temel ilkesi olduğunu söyleyebiliriz (Berman, 1983; Kumar, 1988b). Lash ve Urry'ye göre, asıl yenilik, (varsayımsal) işçi sınıfına dayalı olarak tarihi yeniden şekillendirme tasarısının ölümüdür –kimbilir, belki de sonsuza dek.

> Bir zamanlar örgütlü kapitalizmin bünyesindeki bütün bir ekonomik, mekânsal ve toplumsal gelişmeler işçi sınıfını öne çıkarıyor gibi görünmüştü: İşçi sınıfı tarihin yanındaydı, "modern"i temsil ediyordu; bu sınıfın, nedensellik taşıyabilecek güçlerinden hiç değilse bir kısmını gerçekleştirebilecek şekilde toplumu yeniden örgütleyecek güçlerle içsel bir bağlantısı vardı... Bizim iddiamız, böyle bir olanağın belli birkaç batı ülkesinde kaybedildiğini söylemeye varıyor. Zamanın akışı tersine çevrilemez, o an geçip gitti. Sanayi kökenli bir işçi sınıfı kitlesinin toplumu kendi imgesinde yeniden şekillendirme gücü, öngörülebilir bir gelecek kapsamında, derinlemesine zayıfladı (Lash ve Urry, 1987: 310-11; ayrıca bkz. Murray, 1988).

Gelgelelim, Lash ve Urry, Andre Gorz'dan farklı olarak, "işçi sınıfına elveda" (Gorz, 1982) demek istemiyor. Lash ve Urry, işçi sınıfının farklı kısımlarının hizmet sınıfının farklı parçalarıyla, birçoğu yöre-temelli olan ya da sınıf mücadelesi ideolojilerinden ziyade "radikal demokratik" ideolojileri ifade eden yeni toplumsal hareketler içerisinde ortak bir davanın izleyicisi olacakları bir gelecek tasavvur edebilmektedir. Buna göre, yeni hareketlerin berisindeki itkinin büyük bölümü, her ne kadar olumsuz

ve gerici yanları olsa da, "anti-hiyerarşik" ve radikal demokrasinin ilkeleriyle tutarlı olan post-modern kültürden kaynaklanacaktır. Yeni toplumsal hareketler yalnızca eski bireysel ve kolektif kimlik tarzlarını çözüp dağıtma potansiyeline değil, aynı zamanda yeni kimlik tarzlarını yeniden oluşturma potansiyeline sahiptir. Örgütsüz kapitalizm, her şeyden önce, kapitalizmin doğasında barındırdığı istikrarsızlık ve huzursuzluğu önceden olduğundan çok daha aşırı bir biçimde dışavurmakta ve böylelikle gelecekte kültür ve politikada ortaya çıkacak nitel değişiklikleri işaret etmektedir.

> Bir "örgütsüz kapitalizm" dünyası örgütlü kapitalist ilişkilerin "sabit, donmuş bağıntıları"nın süpürülüp atıldığı bir dünyadır. Toplumlar yukarıdan, aşağıdan ve içeriden dönüştürülmektedir. Örgütlü kapitalizmin tüm katı yönleri, yani sınıf, sanayi, kentler, kolektivite, ulus-devlet ve hatta dünya, buharlaşıp havaya karışmaktadır (Lash ve Urry, 1987: 312-13).

"YENİ ZAMANLAR"

Bu retorik uçuşun nasıl bir gerçekliği yansıtıyor olabileceğine karar vermeden önce, mevcut değişimlere ilişkin başka bir genel görüşü ele almamız gerekiyor. Antonio Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'nde ortaya koyduğu etkili Fordizm incelemesinin ayak izinden giden post-fordist kuramlar genellikle sol-kanat kökenlidir. Bu kuramlar, radikal kuramcıların, günümüz kapitalizminin mahiyetinde oluşan temel ve kapsamlı değişimler olarak görülen koşulları anlamaya yönelik birer girişimidir. Bunların arasından birçok düşünür, bu değişimlerin kapitalizmin kendisini yenileme kapasitesi hakkında ima ettiği noktalara rağmen, tarihsel olarak tasarlandığı haliyle sosyalist amaçların gerçekleştirilebilmesi açısından hâlâ bazı olanaklar bulunduğu konusunda umutlu olmayı sürdürmektedir. Ama temel bir müphemlik ortada duruyor. Post-fordist kapitalizm her şeye rağmen hâlâ bir kapitalizm. Kapitalizmin itici gücü hâlâ birikim sürecidir. Post-fordizmde üstü kapalı olarak bulunan yeniden yapılanma kapitalizmi zayıflatmayı değil, güçlendirmeyi amaçlamaktadır. Radikaller açısından umulmadık bazı iyi haberler olabilir –zanaatkâr vasıflarının yeniden canlanması, kapitalizme zorunlu olarak bağlı olmayan ve ona belli noktalarda meydan okumaya gönüllü bir hizmet sınıfı gibi–, ama bunların, benzeri görülmedik bir zenginlik ve güce sahip ulusaşırı şirketlerin kurdukları egemenliğin öne çıkan bir görünüm olduğu küresel bir ekonomik sistem bağlamında değerlendirilmesi gerektiği açıktır.

Bu müphemlik en keskin haliyle, Britanyalı Marksistlerin "Yeni Zamanlar" bayrağı altında sundukları post-fordist kuram çeşidinde hissedilir. İlk olarak *Marxism Today* dergisinde yayımlanan bir dizi yazıda ifade edilen bu perspektif, daha sonra Britanya Komünist Partisi'nin yürütme kurulu tarafından büyük ölçüde benimsendi ve bu komite tarafından *Yeni Zamanların Manifestosu* (Haziran 1989) başlığıyla yayımlandı. Daha sonra, orijinal yazıların birçoğu, *Manifesto*'dan alınan bazı özetler ve eleştirel yanıtlarla bir araya getirilerek bir kitapta yayımlandı: *New Times* (Hall ve Jacques, 1989a).

Gramsci, "Amerikanizm ve Fordizm" (1931) başlıklı incelemesinde Fordizmi mümkün en geniş çerçevede tanımlamıştı. Fordizm kapitalist medeniyette yeni bir dönemi başlatmıştı. "Planlı ekonomi"ye geçişe damgasını vurmuştu. Ama yalnızca üretim planlanmamış, aynı zamanda birey de planlanmıştı. Fordizm fabrikanın kapısının önünde durmamış, evi ve işçinin hayatının en özel ve mahrem alanlarını işgal etmişti.[3] Amaç "yeni bir işçi ve insan tipi" yaratmaktı. Fordizm montaj hattı demekti, ama aynı zamanda İçki Yasağı ve "püritanizm", işçinin çalışma hayatının yanı sıra cinsel ve ailevi hayatını da düzenleme girişimi demekti. Gramsci'ye göre, "yeni çalışma metotları özgül bir yaşama, düşünme ve hissetme tarzından ayrı tutulamaz" nitelikteydi (Gramsci, 1971: 302).

"Yeni Zamanlar" okulunun post-fordistleri de yeni zamanlar konusundaki açıklamalarında kapsamlı bir görüş geliştirmektedir. Öbür post-fordistlerin yaptıkları gibi, esnek uzmanlaşmayı "yeni dünyanın evrimine ritmini kazandıran ve onu iten" güç olarak görmektedirler. Ama Gramsci'nin ruhuna sadık kalarak, "çeşitlilik, farklılaşma ve bölük pörçük olma"nın –post-fordizmin işaretleri–, "homojenlik, standartlaşma, ölçek ekonomileri ve örgütlerinin" yerini yalnızca ekonomi alanında değil, başka alanlarda da almakta olduğunu savunurlar.

> Tıpkı Fordizmin yalnızca bir ekonomik örgütlenme biçimini değil, bütün bir kültürü temsil etmiş olması gibi... post-fordizm de çok daha kapsamlı ve derin olan toplumsal ve kültürel gelişimlerin özetidir... Bundan dolayı, söz konusu geçiş bütün bir dönemi nitelendirmektedir –feodalizmden kapitalizme geçişte olduğu gibi klasik anlamıyla bir geçiş değil, ama sözgelimi ondokuzuncu yüzyılın kapanış evresinde kapitalizmin "girişimcilik" aşamasından ileri ya da örgütlü aşamasına geçişte olduğu denli temel ve kapsamlı bir geçiş anlamında (Hall ve Jacques, 1989b: 12).

Bu alıntıların işaret ettiği gibi, Yeni Zamanlar kuramcıları, yazılarına dağınık bir şekilde dayandıkları Piore ve Sabel ile Lash ve Urry'nin eserle-

rinde ele aldığımız çözümlemenin büyük kısmıyla fikir birliği içindedir. İtalya'daki deneyimin Yeni Zamanlar düşünürleri açısından da özel bir önemi var. Onlar da yeni enformasyon teknolojisinin önemini vurgular. Yeni Zamanlar yaklaşımının ayrıksı noktası –bu belki de grubun daha kararlı Marksist yöneliminin bir yansımasıdır–, ortaya koyduğu analizin kapsamlılığı ve yaptığı sunumun şematik içeriğidir. Fordizm ile post-fordizmi bir karşıtlık içerisinde sunarken, politika ve kültürün öğelerini iş ve örgütlenmedeki, üretim ve tüketimdeki değişikliklerle bağlantılandırır. Marksist terimlerle söylenirse, bu grup toplumsal üretim ilişkilerinin yeniden üretimiyle olduğu kadar bizzat üretim sistemiyle de ilgilenmektedir. Bu, eğitim ve toplumsallaşmadaki değişikliklere, devlete düşen yeni role, enformasyon sanayilerinde kitle iletişim araçlarının yeniden yapılandırılmasına ve yeni tüketim ve tükeci davranış biçimleri ve örüntülerine dikkat çektikleri anlamına gelir.

Fordizm ile post-fordizm arasındaki farklılıkları tüm boyutlarıyla birlikte şematik bir biçimde ifade etme yönünde çeşitli girişimler yapıldı (örneğin bkz. Harvey, 1989: 174-9; Rustin, 1989: 56-7). Basitçe ifade edilecek olursa, genelde değişikliklerin şunlar olduğu söylenir.

Ekonomide: Küresel bir pazarın ve küresel şirketlerin yükselişi ve etkin üretim ve düzenleme birimleri olarak ulusal girişimlerin ve ulus-devletin çöküntüye uğraması; kitlesel pazarlama ve kitlesel üretimin yerini alan esnek uzmanlaşma ve üretimin dağılarak ademimerkezileşmesi; daha düz hiyerarşiler ve örgütlerde komutadan ziyade iletişime ağırlık verilmesi; dikey ve yatay çözülme ve taşeronluğun, acenteliğin ve firma içi pazarlamanın ve işlevlerin demet haline getirilmesinin artışı; değişken günlerde çalışan, yarım gün, geçici çalışan, kendi kendinin patronu olan ve evde çalışan işçilerin sayıca artması.

Politikada ve sanayi ilişkilerinde: Toplumsal sınıfların bölük pörçük olması, sınıfa dayalı ulusal partilerin ve sınıfsal oy kullanma biçiminin çöküşü ve yöre, ırk, toplumsal cinsiyet ya da tekil-sorun odaklı politikaya dayalı toplumsal hareketlerin ve "şebekeler"in yükselişi (örneğin anti-nükleer hareket); "çevresel", ulus-üstü ya da ulus-altı hareketler; kitle sendikalarının ve merkezi ücret pazarlığının çöküşü ve yerelleştirilmiş, atölye bazlı pazarlığın yükselişi; merkez ve çevre olarak bölünmüş bir emek gücü; sınıf uzlaşmacılığını getiren korporatizmin sona erişi; standartlaştırılmış kolektivist refah uygulamalarının dağılarak tüketici tercihinin ve refah uygulamalarında kişiye özgü koşulların yükselişi.

Kültür ve ideolojide: Bireyci düşünce ve davranış tarzlarının yükselişi ve desteklenmesi; bir girişimcilik kültürü; eğitimde evrenselciliğin ve

standartlaştırmanın sona erişi ve çeşitli tarzlara, çocuğun ve ebeveynin tercihlerine göre ayarlanabilen eğitimin doğuşu; değerler ve hayat tarzlarında bölük pörçük olma ve çoğulculuk; post-modernist eklektizm ve kültüre popülist yaklaşımlar; ev içi hayatın ve boş zaman uğraşlarının özelleşmesi.

Yeni Zamanlar kuramcıları post-fordist değişimlerin Soldan ziyade Sağın işine geldiğini teslim ederler; ya da hiç değilse bu değişimleri kendine yontmada Sağın Soldan daha hızlı davrandığını kabul ederler. Post-fordist değişimlerden asıl olarak Reaganizm ve Thatcherizm yararlandı. Sol-kanat düşünürler ve partiler, ulusal, örgütlü kapitalizm çerçevesinde tasarlanmış olan kuram ve politikaların mirasını fırlatıp atmak konusunda çok yavaş davrandılar. Bu düşünürler ve partilerin gelecek hakkında düşünürken esas kabul ettikleri öncül Keynes-Beveridge idari/refah devletiydi; bu sisteme payandalık eden fikirler ve kurumlar un ufak olduğunda, kendilerini bir çamur deryasının içinde debeleniyor halde buldular. "Fordizmin gölgesi, bizim ona karşı çıkarken başvurduğumuz terimlere bile musallat olmuştur" (Murray, 1989a: 42). "Biz henüz... geleceğin diliyle konuşmuyoruz" (*Manifesto for New Times*, 1989: 4).

Bilhassa vahim olan da, Doğu Avrupa toplumları kendilerine özgü Fordist mirası fırlatıp attıkça, eski doğu blokundaki sosyalistlerin girdikleri krizdir. Robin Murray bize şunu anımsatır: "Sovyet tipi planlama, Fordizmin doruğudur. Taylor'ı ve kronometreyi Lenin benimsedi. Sovyet sanayileşmesi, büyük kısmı batıdan alınan kitlesel üretim teknolojisine dayanan dev atölyelerin inşa edilmesi etrafında yoğunlaşmıştı" (Murray, 1989a: 41). Bu sistem şimdi tam da Fordizme sadakati yüzünden yıkılmaktadır. "Bu sistemin devletçi ve katı toplumsal, ekonomik ve politik biçimleri yalnızca batıyla rekabet yüzünden değil, kendine özgü Fordizm türleri –üretim miktarı, merkezi planlama ve kitle saplantısı, çeşitliliğin bastırılması, merkeziyetçiliğin ve yetkeciliğin boğucu pençesi– yüzünden aşındı ve zayıfladı" (Hall ve Jacques, 1989b: 16).

Her şeye rağmen, Yeni Zamanlar kuramcıları post-fordizmin meydan okuyuşunu kabul ettiler –Carlyleci bir "böyle yapsan iyi olur" havasında olsa bile. Bu kuramcılar, Marksizmin klasik olarak öngördüğü belli birtakım tarihsel sonuçların başarısızlığa uğraması karşısında kötümserliğe teslim olmayı reddetmektedir. Dünya değişmiş bulunuyor, ama iyi bir Marksistin hep beklemesi gereken de budur. Kapitalizm hem olduğu yerde duruyor, hem de aslında küresel evresinde daha önce olduğundan çok daha derinlemesine tahkim edilmiş durumda; ama hem doğuda hem de batıda kapitalizme meydan okumanın yeni fırsatları önümüze çıkmaya

başlamıştır. Hall ve Jacques, Yeni Zamanların belirgin bir görünümünün "antagonizma ve direniş bölgelerinin dallanıp budaklanması, yeni öznelerin, yeni toplumsal hareketlerin, yeni kolektif kimliklerin –politikanın iş görebileceği genişletilmiş bir alanın ve değişimin yeni kurucularının– ortaya çıkması" olduğunu belirtmektedir (Hall ve Jacques, 1989b: 17). *Manifesto* Britanya'dan şu örnekleri verir: Yeşil hareketi, sağlık, ulaşım hizmetleri ve yiyecek hijyeni gibi "yerel kampanyalar", oy kullanma vergisi konusundaki eşitsizliğe karşı çıkan kampanyalar ve çocuk yardımının savunulması (*Manifesto for New Times*, 1989: 27). Başkalarıysa, toplumsal cinsiyet, cinsellik ve ırka ilişkin "kolektif kimlikler" etrafında yapılanmış olan toplumsal hareketleri ya da yurttaşlık kavramı etrafında bir "sosyalist bireycilik" kültürünü beslemek için tasarlanmış olan stratejileri desteklemişlerdir (Brunt, 1989; Leadbeater, 1989; Weeks, 1989).

Yeni Zamanlar kuramcılarının birçoğuna göre, bizzat küreselleşme –post-fordizme yol açan değişimlerin birçoğunun kaynağı– bir tehdit olduğu kadar bir fırsat olarak da görülmeli. Küreselleşme politika ve kültürü ulus-devletin dar görüşlü taşralılığının üstüne çıkarır ve dünyanın tüm halkları arasında yeni bağlantıları ve karşılıklı bağımlılıkları gündeme getirir. Küreselleşme, Birinci, İkinci ve Üçüncü Dünya'nın hareketleri arasında bir ittifak kurulmasını, kapitalizmin daha önceki evresinde imkânsız olacak ölçüde mümkün kılmaktadır. Ve Yeni Zamanlar bizi yalnızca dünya halkları arasındaki ilişkileri yeniden müzakere etmeye zorlamakla kalmıyor. Yeni Zamanlar ayrıca "insan ırkı ve yerküre gezegeni arasındaki ilişkinin yeni bir anlayışa oturtulması"nı da talep etmektedir. "Küreselleşme yalnızca dar ulusal ve ekonomik çıkarlara dayalı bir rekabeti değil, yeni bir ölçekte ve yeni biçimler içinde bir karşılıklı bağımlılığı ve işbirliğini öne çıkarır. Kısacası, Yeni Zamanlar, yeni bir dünyanın yaratılmasıyla ilgilidir" (Hall ve Jacques, 1989b: 20; ayrıca bkz. *Manifesto for New Times*, 1989: 27-8).

YENİ ZAMANLAR, ESKİ ÖYKÜ MÜ?

Post-fordizmi bilhassa Yeni Zamanlar formu içinde bir "Sol Thatcherizm (ya da Reaganizm)" olarak suçlamak işin kolayına kaçmak olur. Yeni Zamanlar kuramcıları "tasarımcı sosyalizmi"ni desteklemekle, esasen "tasarımcılar sosyalizmi" olmakla, medya, üniversiteler ve enformasyon teknolojisi sanayilerine dayanan yeni hizmet sınıfına gözünü dikmiş olan bir gelecek vizyonu sunmakla suçlandı (Rustin, 1989: 63). Kullandığı dilin, yani bireycilik, tercih ve çeşitlilik dilinin Yeni Sağın sözcük dağarına aşırı

ölçüde riayet ettiği söylenebilir. Bir Yeni Zamanlar kuramcısı "iktidar ve haz kaynağı olarak tüketim"den, "mağazaları gezmenin yarattığı hiper-erotikleştirme"den (Mort, 1989: 161-2) söz ettiğinde, dilin ironik olarak kullanıldığı noktada bile Solun geleneksel karşıtlarının perspektifine doğru kayda değer ölçüde bir kayma olduğu duygusuna kapılmamak zor.[4] Michael Rustin'in söylediği gibi, "sosyalistler açısından hayatta alışveriş yapmaktan daha fazla bir şeyler olması gerekir" (Rustin, 1989: 68).[5]

Daha ciddi bir suçlama ise, Solun bazı kesimlerinin Yeni Sağa gereğinden fazla ödün vermekle kalmayıp, benimsedikleri şeyin temel öğelerinin tam da Sağın bugünkü güçlü konumunun birer kaynağı ve tekrarlanan seçim başarılarının temeli olduğunu göremediklerini ileri sürer. Rustin'e göre, "Thatcherizm, sağ perspektiften hareketle başlatılan bir post-fordizm stratejisi olarak anlaşılabilir. Yani, Thatcherizm sermayeyi güçlendirmek ve korporatif emek yapılarına saldırmak amacıyla yeni teknolojinin avantajlarını, sermaye ve emeğin hareketliliğini, tüketimin merkeziliğini ve daha ademimerkezileştirilmiş örgütlenme biçimlerini kullanmak yönünde kararlı bir girişimdir" (Rustin, 1989: 75).

Öbür eleştirmenler post-fordist çözümlemenin anahtar bileşkelerinin, yani kitlesel üretimin ve bunun ertafında oluşan homojen bir işçi sınıfı kitlesinin çökertilmesinin Yeni Sağ stratejinin temel harcını sağladığını gözlemlemektedir. Buna göre, Yeni Sağ, işçi sınıfına karşı, yani Solun can damarına karşı saldırılar düzenlemek için bölünmüş bir işgücünün yarattığı fırsatı kullanmıştır.

> İşgücünün vasıf açısından esnek bir merkez ve zaman açısından esnek bir çevre halinde post-fordist bölünümü (bu bölünme günümüzde eski kas gücü/kas gücü-olmayan ayrımının yerini almaktadır), savaş sonrası oluşan tek-topluluk bazlı kitle tüketimi sistemini değiştirerek zengin bir esnek işçi grubu ve buna ilaveten bir sosyal sigorta devleti modeline dayanan iki-topluluk bazlı bir üretim sistemi oluşturdu. Sosyal Demokrat sıfatıyla İşçi Partisi'nin Keynesçi refah devleti politikasıyla Fordist sistemden yararlanabilmesine karşılık, post-fordizme geçişe öncülük eden ve kendisini post-fordizmin merkezinde yer alan işçilerin çıkarlarıyla özdeşleştiren Muhafazakâr Parti'dir (Jessop vd., 1987: 109-10).

Eski Solun Yeni Soldan şikâyeti işte budur. Gelgelelim, Yeni Zamanlar grubuna benzer bir şekilde, Fordizmin krizde olduğunu kabul etmekle birlikte bu krizin çözümünü başka terimler çerçevesinde düşünen başka bir çağdaş sol-kanat düşünme tarzı daha var. "Düzenleme Okulu" denen bu Fransız kuramcılar grubu, potansiyel olarak umut verici bir post-fordist

topluma herhangi bir derecede bir geçiş olduğu kanısında değildir. Başkalarının post-fordist olarak niteledikleri fenomenleri bu kuramcılar kapitalizmin mevcut kriziyle baş etmek amacıyla tasarlanmış olan "yeni-fordist" stratejiler olarak görüyor.

Önde gelenleri arasında Michel Aglietta, Robert Boyer ve Alain Lipietz'in yer aldığı Düzenlemeciler, kapitalizmin tarihinin, belli bir "düzenleme tarzı"nın belli bir "birikim rejimi"ne rehberlik ettiği, birbirinin ardından süreğen "gelişim kipleri"nin damgasını taşıdığını düşünür. Bunu şöyle acıklayabiliriz. Herhangi bir dönemde, kapitalistlerin artı-değeri gitgide artan bir oranda çekip almaları, sınıf güçlerinin –bilhassa işyerindeki– özel bir kümelenmesine ve firmalar ile sermaye ve emek ilişkilerini yöneten kurumsal düzenlemelere bağımlıdır. Ondokuzuncu yüzyılda zanaatkârların atölye düzeyinde etkin bir şekilde denetlenmesi ve birçok firma arasındaki oldukça ölçüsüz rekabet, "genişlemeci" bir büyümenin damgasını vurduğu bir birikim rejimi yarattı: Büyük ölçüde teknik yeniliğe ya da üretkenlikteki artışlara değil, hacimli bir ucuz emek rezervine ve sistemin basit coğrafi genişlemesine bağımlı olan bir büyüme biçimi.

Bunun ardından, bilimsel yönetimin (Taylorizm) ve 1920'li yıllarda otomasyona geçen fabrikanın (Fordizm) –ve "Taylorizme ilave edilen mekanizasyondan başka bir şey değildir Fordizm"– ilerleme kaydetmesiyle birlikte yeni bir birikim rejimi ve yeni bir düzenleme tarzı gündeme geldi. Artık şimdi birikim rejimi "yoğun" büyüme tarafından niteleniyordu: Bundan böyle büyümenin temel kaynağı, teknik ilerlemeleri somutlayan sabit sermayeye yapılan yatırımlardı. Bu durum hem üretkenlik hem de kitlesel tüketim açısından düzenli artışlar olması potansiyelini yarattı. Yeni düzenleme tarzının gelişmesi daha yavaş olmakla birlikte –hızlanmak için 1930'lu yıllardaki durgunluk ve toplumsal karışıklıklara gerek duydu– İkinci Dünya Savaşı'nın ardından, sanayileşmiş dünyada az veya çok tesis edilmiş bulunuyordu. Ondokuzuncu yüzyılın rekabetçi düzenleme tarzına karşıt olan bu yeni düzenlemeyi tekelci tarz olarak adlandırabiliriz (Scott ve Urry'nin "örgütlü kapitalizm" kavramına benzer şekilde). Tekelci düzenleme tarzının temelinde örgütlerin bilimsel yönetimi, firmalar arasında oligopolcü fiyat düzenlemeleri, ücret ve tüketim düzeylerinin karmaşık bir işveren-emek ve hükümet kurumları sistemi (refah devletinin payandalık ettiği Keynesçi mali politikalar) tarafından belirlenmesi yatıyordu.

Düzenlemecilere göre, şimdi krizde olan ve savaş sonrası büyük ekonomik patlamayı yaratarak 1960'lı yılların sonuna dek yürürlükte kalan işte bu Taylorist-Fordist gelişme tarzıdır. Bugün bu gelişme tarzı büyüme potansiyelini tüketmiş bulunuyor. Bu durum bilhassa, kısmen işçilerin

işlerine yabancılaşması ve direniş göstermelerinin de katkısıyla, emek sürecinin Taylorist-Fordist yoğunlaştırımları kârların azalması sonucunu doğurdukça azalan üretkenlikte ortaya çıkmaktadır. Kapitalist dünyanın tamamında 1960'lı yılların sonlarından bu yana kâr oranlarında keskin bir düşüş oldu.

Düzenlemecilerin kendi yorumları doğrultusunda bu krizden çıkış için önerdikleri çözüm, savaş sonrası dönemde güçlü bir büyümeyi mümkün kılan "sınıf uzlaşmacılığı"na (ya da "toplumsal sözleşme"ye) bu kez daha net ve dikkatli bir şekilde geri dönüşte yatmaktadır. Bunun günümüz koşullarında bir anti-Taylorist ya da post-fordist devrimden daha azını gerektirmediğini kabul etmektedirler. İşçiler karar alma sürecine biçimsel olarak katılacaklardır; sisteme bağlılıkları, daha zenginleştirilmiş iş biçimleri ile iş güvenliği garantileri ve refahtan pay verilmesi yoluyla sağlanacaktır. Bu durum halihazırda üretkenlik artışının önünde dikilen tıkanmayı açacak ve daha hızlı büyüyen bir ekonomiden hem sermaye hem de emek yararlanacaktır.

Oysa, Düzenlemecilere göre bugün olup biten, sermayenin "küresel bir Fordizm" sistemi tesis ederek krizi çözme girişiminden ibarettir. Bu girişim bir dizi "yeni-fordist" strateji biçimine bürünmüştür. Üretim yalnızca ulusal çapta değil, aynı zamanda dünyanın ucuz emeğin bol olduğu bölgelerine (Doğu Asya'nın ve Güney Amerika'nın yeni sanayileşen ülkelerine ve Güney Avrupa'nın belli kısımlarına) kaydırılarak uluslararası çapta ademimerkezileştirilmiştir. Bu arada temel denetim ve araştırma işlevleri, sanayileşmiş ileri ülkelerin metropollerinde kalmaktadır. Esnek uzmanlaşma ve ailevi yönetim, aynı zamanda firmaların yüklerini hafifletmeye ve emek örgütlerini bertaraf etmeye ya da güçlerini kırmaya yönelik bir stratejinin parçası olarak kullanıldı. Böylelikle Birinci Dünya'nın "post-fordist" öğeleri klasik fordizmle ve Üçüncü Dünyadaki "çevre Fordizmi"yle bir arada var olmaktadır. Gerçekte artık üç dünya yok (özellikle Doğu Avrupa'da devlet sosyalizminin çöküşünden sonra); bir kriz döneminde dinamizmini korumaya çalışan küresel bir kapitalist sistemin kesimleri var yalnızca.[6]

Buraya kadar serimlediğim Düzenleme kuramcılarının da eksiklikleri var –başka şeylerin yanı sıra en önemlisi, kapitalist gelişimdeki "Taylorist-Fordist" kümeyi abartmalarıdır–, ama günümüz dünyasına ilişkin yaptıkları açıklamada ikna edici olan pek çok nokta bulunuyor. Bu açıklamalar, her şeyden önce, post-fordist olduğu iddia edilen birçok gelişimi yeni bir ışık altında ele almamıza izin veriyor. Düzenlemeciler, eski Soldan birçoklarının yaptığının tersine, değişimleri yalnızca eski bir izlek üzerindeki

yüzeysel çeşitlemeler oldukları gerekçesiyle bir köşeye fırlatmamaktadır. Düzenlemeciler, post-fordist fikrin daha iyimser yandaşları içindeki birçok kişinin yorumlarına tam olarak uymasa da, yeni bir şeylerin hareket halinde olduğunu kabul etmektedir. Bu yeni görünümler, yalnızca ileri sanayi ülkelerine odaklanmakla kalmayıp mümkün olabildiği kadar geniş bir düzlemi (dünya) kapsayan bir kavrayış çerçevesini gerektirmektedir. Böyle kapsamlı bir bakışın ışığı altında, post-fordist gibi görünen birçok fenomenin gerçekte Fordist olarak kalan bir üretim sisteminin damgasını yediği (her ne kadar kayda değer bir gerilim altında olsa da) gösterilebilir. Üstelik, Düzenlemecilere göre, küresel biçimi altında bu üretim sistemi nihai olarak klasik Fordizme bulaşmış olan çelişkilerin aynısıyla maluldür.

Düzenlemeci eleştiri post-fordist kurama yönelik genel suçlamayla uyumludur. Yani, post-fordist kuram, sonuçları nedenler gibi kabul etme hatasına düşer; başlıca olgular olarak gördüğü şeyler gerçekte daha az göze çarpan süreçlerin türevleri ya da bağımlı ürünleridir. Sözgelimi, post-fordizm yerelciliğin ve tikelciliğin doğuşu ya da yeniden canlanışından, kimliğin bir yöreye ve yerel kültür ve geleneklere bağlanma yoluyla yeşertilmesinden çok söz etmiştir. Post-fordist kuram etnik yeniden canlanışı, "çevre milliyetçilikleri"nin yükselişini, yerel tarzları ve yerel tarihleri muhafaza etme mücadelelerini algılayıp seçmekle kalmamış, aynı zamanda selamlamıştır.

Ama yerelcilik ve çoğulculuk ne ölçüde özerk fenomenlerdir, ne ölçüde bireylerin kitlesel üretime ve kitlesel çapta merkezileştirilmiş politikaya yine kendilerinden hareketle verdikleri birer yanıttır? Yerelcilik ve çoğulculuk ne ölçüde en etkin ölçek ve kapsam ekonomileri karmasına ulaşmaya çalışan ulusaşırı şirketlerin stratejilerindeki geniş kapsamlı değişikliklerin doğurguları ve sonuçlarıdır? Yerel farklılıkların yeşertilmesi, etnikliğin selamlanması ve tüketici tercihlerinin çok çeşitli egzotik, "otantik" kültür nesneleri ve yaşantıları doğrultusunda kışkırtılması, sömürmek için yeni pazar arayışında olan "esnek ulusaşırı şirketler"e çok makul görünmektedir (Robins, 1989; Harvey, 1989: 141-97). *Dallas* ve McDonalds'ın küresel standartlaştırması, Disneyland'in yapmacık çeşitliliği ve miras sanayisinin imalat ürünü yerelciliğiyle oldukça mutlu bir şekilde bir arada var olabilir. Bunların hepsi büyük birer iş alanıdır elbette, hem de bugün en büyük ve en hızlı gelişmekte olanlar arasında yer almaktadır. Yine bu fenomeni postmodernizm başlığı altında göreceğimiz gibi, öykünün tamamı bundan ibaret değil. Ama öykünün bu kısmı, bizi hiç değilse "yerelcilik" ve "çeşitlilik"te, tarihinin büyük kısmında kapitalizmi ileri götürmüş olandan çok farklı olmayan bir güdü ve güç yattığını kabul etmeye zorlamaktadır.

Bu, bildik bir argümanın parçası olup, –enformasyon toplumu fikrini gözden geçirirken bu eleştiriyi görmüştük– post-fordist kuramcılara yönelik olarak geliştirilmiş ayrıntılı eleştirilerin bazılarını burada sıralamak isabetli olabilir. Birincisi, post-fordist açıklamalarda Üçüncü İtalya'ya atfedilen önemle ilintili. Birçok yazarın iddiasına göre, Üçüncü İtalya tarihsel ve kütürel olarak emsalsizdir. Üçüncü İtalya'nın sanayi bölgelerinin arz ettiği örüntü, onu yalnızca İtalya örneğinde değil, aynı zamanda bir bütün olarak sanayileşmiş dünya çerçevesinde de tipik olmaktan çıkarmaktadır. Aynı durum post-fordist literatürde o kadar çok öne çıkan öbür sanayi bölgelerinden verilen örnekler için de geçerli: Amerika Birleşik Devletleri'ndeki 128. Anayol ve Silikon Vadisi, Britanya'da Cambridge-Reading-Bristol kompleksi, Fransa'daki Oyonnax, Almanya'daki Baden-Württemberg ve Japonya'daki Sakaki sanayi bölgesi gibi birkaç bölge (Sabel, 1989: 22-31). Bunlar yalnızca birbirlerinden çok farklı olmakla kalmayıp aynı zamanda birbirlerinden ayrı ekonomik eğilimleri temsil eder –bu eğilimler sanayi öncesi zanaat geleneklerinin sürdürülmesinden (sözgelimi Baden-Württemberg bölgesi), yeni yüksek teknolojili komplekslerin yükselişine (örneğin Silikon Vadisi) ve oradan taşeronluk uygulamasına (örneğin Japonya) dek uzanır. Sanayi bölgeleri daima sanayi üretiminin bir parçası –ama yalnızca bir parçası– oldu. Bunların birkaç yerde yeniden canlanması ya da yeniden ortaya çıkması, bizatihi bu gerekçeyle onları yeni bir dünyanın habercileri haline getirmez. Bu açıdan bakıldığında, post-fordistler yalıtık birer örneği karmakarışık bir halde tüm dünyadan toplamış ve bunları bir bileşim oluşturacak şekilde bir araya getirmişler, ama böylece ortaya çıkan manzaranın dünya çapında yaygın bir genel fenomen olarak sunulması yanıltıcı olmuştur (Murray, 1987: 92-3; Sayer, 1989: 672; Clarke, 1990: 80; Amin ve Robins, 1990: 195-207; Amin, 1991: 136-7).

Şu halde, ekonomik değişim konusundaki post-fordist çözümlemenin merkezinde "esnek uzmanlaşma" ve "esnek firma" yatmaktadır. Bu çözümleme işgücünün bir yanda "merkezde" yer alan, görevlerin ve ürünlerin "işlevsel esneklik"ine izin veren, çoğul vasıflara sahip zanaatkâr tipi işçiler ve öbür yandaysa "çevrede" yer alan, emek piyasasında "sayısal esneklik" olmasına izin veren, geçici olarak ihtiyaç duyulduğunda istihdam edilen görece vasıfsız işçiler halinde bölünmesini tasavvur eder. Eleştirmenlere göre bu manzara herhangi bir büyük ölçekte geçerli olmadığı gibi, hele post-fordistlerin önerdiği çerçevede hiç geçerli değildir. Bu manzara aslında "bayrağı önde taşıyan" imalatçı firmalar (post-fordist kuramcıların dikkati çektikleri firmalar) açısından geçerli olmayıp, geçerli

olduğu kadarıyla da daha ziyade hizmet sanayilerinde ve kamu sektörünün istihdam yapısında görülmektedir. Dahası, bu manzara erkeklerden –bağımsız zanaat işçisinin yeniden doğuşu konusundaki post-fordist Proudhoncu vizyonun odağı olan erkeklerden– ziyade etnik azınlıklar, göçmen işçiler ve gençler gibi geleneksel olarak zayıf öbür gruplarla birlikte kadınları etkilemektedir. Başka bir anlatımla, bir gerçeklik olduğu ölçüde esnekliğin yükselmesi, iş ve örgütün yaslandığı yeni bir ilke değil, emek piyasasının toplumsal cinsiyet, ırk ve yaş çizgileri uyarınca bölündüğü geleneksel örüntülerin bir devamıdır. Bu örüntüler ekonomideki sektörel değişimlere uyarlanmış –imalattan hizmet sektörlerine kayılması– ve gençler arasındaki işsizlik sorunuyla uğraşmak amacıyla tasarlanmış olanlar gibi, hükümet programları tarafından yeğinleştirilmiştir. Nitekim, 1930'lu yılların kitlesel üretim sanayilerinin asıl dayanağı olan kadınlar –kitlesel üretimin yapıldığı montaj hattı sistemiyle çalışan fabrikalarda erkekler daima azınlıktı–, 1970'li ve 1980'li yılların iş güvenliğinden yoksun ve düşük vasıflı ("sayısal olarak esnek") hizmet işçileri haline geldiler (Pollert, 1988a, 1988b, 1991b; Hakim, 1988: 610; Jensen, 1989; Walby, 1989; Lovering, 1990; Hyman, 1991).

Post-fordistlere yöneik en temel suçlama da bizzat Fordizmi mitleştirdiklerini ileri sürer. Buna göre, post-fordistler her ikisi de kitlesel üretimle özdeşleştirilen Taylorizm ve Fordizmi bileştirmişler ve bu bileşik oluşumun yirminci yüzyılın birinci yarısında ileri ekonomilerin sanayi sistemlerinde başat olduğunu varsaymışlardır. Post-fordistlere göre kitlesel üretim sanayileri şimdi bir duvara toslamıştır; Taylorist iş örgütlenmesi metotları gitgide işçilerin direnişleriyle karşılaşmıştır; esneklik ve yerel üretim ilkelerine yaslanan yeni sanayi türleri eski kitlesel ve merkezileştirilmiş üretim biçimlerine meydan okumak üzere ortaya çıkmaktadır. Tür olarak "post-fordist" adını onaylamaya yetecek ölçüde eskisinden farklı olan yeni bir sistem doğmaktadır. Bunun doğum sancıları yalnızca dar anlamıyla sanayi sisteminde değil, politika, kültür ve toplumsal kurumlardaki geniş kapsamlı değişimlerde de net bir şekilde görülmektedir.

Ama eleştirmenler bu argümana, bu modelin hemen her önemli noktada fiilen çöktüğünü ileri sürerek yanıt vermektedir. Buna göre, Taylorizm Fordizmden farklı bir şeydir; Taylorizm yalnızca kitlesel üretime değil, aynı zamanda küçük ve orta hacimli üretime de uygulanmaya elverişliydi ve bugün de öyledir. Hatta Taylorizm, "post-fordist" olduğu varsayılan girişimlerdeki yeni takım çalışması biçimlerine de uygulanabilir. Ekonomideki stratejik önemi ne olursa olsun kitlesel üretim asla sanayi üreti-

mindeki başat biçim değildi ve olamazdı. Sanayi Devriminden bu yana söz konusu olduğu gibi küçük firmalar ve "zanaat üretimi" –bunlar ille birbirinin aynısı şeyler değildir elbet– kitlesel üretimin yanı başında varlığını sürdürdü; bunlar bugünkü gibi kalıntısal değil, zaruri işlevleri yerine getirdiler. Bu biçimlerin yeniden canlanması ya da yeniden doğması değil, yalnızca sürüp gitmeleri söz konusudur. "Kitlesel üretime karşı esnek uzmanlaşma" şeklinde kurulan karşıtlık yanlıştır: Sözcüğün tam anlamıyla kitlesel üretim tipi olduğu varsayılan otomobil sanayisi bile her iki metodu birlikte kullanır. Fordizmin simgesi olan montaj hattı, ileri ekonomilerin azınlık oluşturan atölyeleri dışında asla mevcut olmadı (Williams vd., 1987, 1992; Sayer, 1989; Wood, 1989b; Thompson, 1989: 218-29; Clarke 199a, 1990b).

Yapılan eleştirilerin en ciddisi, post-fordistlerin bizzat Fordist devrimin doğasını hatalı kavradıklarını savunur. Buna göre, post-fordistlerin "Fordizmin krizi" ve bu krizin post-fordist biçimler altında çözüme kavuşturulması olarak gördükleri fenomenler, aslında sürüp giden bir evrimin parçasıdır –ya da daha ziyade kendisi Fordizm olan "sürekli devrim"in parçasıdır. Fordizm basitçe "esneklikten yoksunluk"la, montaj hattıyla ve kitlesel üretimle eşitlenemez. Gramsci'yi izleyen Simon Clarke'ın vurguladığı gibi, Fordizm yalnızca yeni bir teknoloji değildi; yeni tekniklerin –teknik anlamıyla hem toplumsal hem de bilimsel tekniklerin– yönetim katı ve işçiler arasındaki ilişkinin düzenlenişi dahil olmak üzere tüm alanlarıyla üretimin örgütlenmesine sistematik bir şekilde uygulanmasıydı. Bu anlamda Fordizm, Sanayi Devriminin temel dürtüsünü sürdürmüştür: "Fordizm sermayenin üretime nüfuz edişinin zirvesine damgasını vurdu; bu da Fordizmin *bizatihi* kapitalist üretimle eşanlamlı olduğunu anlatır" (Clarke, 1990a: 80).

Fordizmin ilkeleri, "esneklikten yoksunluğu" doğurmak şöyle dursun, "olağanüstü kapsamlı teknik bağlamlar yelpazesinde" uygulanabilir olduğunu kanıtladı. Henry Ford'un fiilen gündeme getirdiği şey, kitlesel üretimin *esnekliğiydi* ve böylelikle sürekli teknolojik dinamizmin ve üretim metotlarının azami uyarlanabilirliğinin önüne bir yol açmış oldu. Bizzat Ford'un 1930'lu yıllarda kendi devriminin kurbanı olması gerçeği, General Motors'dan Albert Sloan gibi yeni önderlerin öncülüğünde Fordizmin daha başka fetihler gerçekleştirmesini engellemedi. Ve o tarihten bu yana olup biten hep buydu: Fordizm kendisini çok sayıda teknolojik ve örgütsel kisveler altında tezahür ettirdi. "Yeni-fordist" ya da "post-fordist" olarak selamlanan fenomen yalnızca en son Fordizmdir ve bunun sonuncu olması da muhtemel değildir.

> Fordist sosyolojik tasarı durağan bir tasarı olmayıp kendi çözümünün önüne dikilen engellerle karşılaştıkça gelişmek zorundadır. Bu, yalnızca *tek* Fordist tasarı olamayacağı, bir dizi tasarı olması gerektiği anlamına gelir. Bu projelerin bazıları geçici olarak öbürlerinden daha başarılı olduğunu kanıtlayabilir, ama hiçbiri eksiksiz bir şekilde gerçekleştirilemez (Clarke, 1990a: 81).[7]

Clarke en yeni büklüme dikkat çeker: "Tıpkı Fordizmin yeni, daha yüksek ölçüde gelişmiş ve daha esnek biçimlerinden gelen rekabetçi basınçların kısa sürede Ford'u Pinkerton'un adamları ve Hizmet Bölümünü devreye sokmak zorunda bırakması gibi, esnek uzmanlar ve pazardaki belli noktalara yönelik pazarlama yapanlar çoktan bazı rakiplerin baskısı altına girmiştir ve bu rakipler de kapsam ekonomilerini ölçek ekonomileriyle uzlaştırmayı becerenlerdir" (1990a: 98). Yeni teknolojiyi ve tüketici beğenilerindeki değişiklikleri kullanan yeni küçük şirketlerin meydan okumasıyla karşı karşıya kalan eski büyük firmaların, yeni fırsatlardan er ya da geç yararlanmamaları için hiçbir içkin gerekçe olmadığına daha önce dikkat çekmiştik. Ve olup biten de tam olarak budur. Olivetti ve Xerox, büyük şirketlerin önemli bir ölçüde esnek uzmanlaşmaya –üretimin ademimerkezileştirilmesi ve yönetim sorumluluğunun dönemler halinde üstlenilmesi dahil olmak üzere– yönelmelerinin en bilinen iki örneğidir yalnızca (Sabel, 1989: 36)[8]. Britanya'da, Marks and Spencer gibi perakende satışa yönelik büyük giyim firmaları kendilerini daha bireyselleştirilmiş ve farklılaşan ürünler pazarına uyarladıkça, pazardaki özgül grupları hedefleyen Sock Shop ve Tie Rack gibi öncü firmalar büyük bir tantanayla çöktüler (Pollert, 1991b: 19). Buna benzer bir öykü, büyük üretici ve perakendecilerin "beğenilerin küreselleştirilmesi" ve bununla birlikte dünyanın her yanından özel "egzotik" yiyeceklerin sunulması gibi iki koldan gelişen bir strateji izlediği yiyecek sanayisiyle bağıntılıdır. Bir yanda McDonald's yer alır, öbür yanda Safeways (Smith, 1991: 151-6).

Büyük firmaların bu şekilde esnek uzmanlaşmaya bulaşmaları gerçeği kendi başına, post-fordistlere verilmiş zekice bir yanıt oluşturmaz. Daha önce gördüğümüz gibi, Piore ve Sabel bu gelişmeyi, post-fordizm doğrultusunda dünya çapında bir hamlenin olduğu yönündeki kendi görüşlerini güçlendirdiği için memnuniyetle onaylamaktadır (Piore ve Sabel, 1984: 194-220; Sabel, 1989). Ama Clarke'ın ileri sürdüğü gibi, bu gelişmenin sanayi toplumlarının evriminde temelden yeni bir ayrılma noktası, bir "ikinci ayrım çizgisi" olduğu fikrine kuşku düşüren bir amaç ve bakış açısı sürekliliği barındırdığına kuşku yok. Öyle görünüyor ki, büyük firmalardaki bu değişimlerin açıklanması işlevi açısından "Fordizm" hâlâ yeterlidir.

Bu bağlamda dev giyim firması Benetton örneğine geri dönebiliriz. Bazı post-fordistlere göre, Benetton post-fordist uygulamanın neredeyse bayraktarlığını yapan şirket olmuştur (örneğin bkz. Murray, 1989b). Ama Benetton olağanüstü müphem bir örnek. Esnek uzmanlaşma temelinde serpilip geliştiğine ve kökeninde Üçüncü İtalya karakterini büyük ölçüde barındırdığına kuşku yok. Ama şimdi öyle bir hacme erişti ki bir sanayi bölgesindeki iç içe bağlantılı küçük firmalar modeli açısından çok hantal kaçmaktadır –özellikle Üçüncü İtalya bağlamında. Benetton 1980'li yıllarda devasa bir çokuluslu işletme haline geldi. Anavatanındaki "zanaatkâr" taşeronlar üzerinde egemenlik kurdu ve yurtdışında perakende satış acentelikleri dağıttı. 1990 yılından itibaren yılın her günü dünyanın bir köşesinde yeni bir mağaza açtığı söylenmektedir. Benetton, yeni bir hamle yaparak İtalya'nın dışında farklı yörelerde bir ya da birkaç ürünün üretimi konusunda uzmanlaşan fabrikalar da açmaya başladı. Böylelikle, Benetton, post-fordist kavramının tam antitezi olan "dünya otomobili" kavramına gittikçe daha yakınlaştı.[9] Stephen Wood'un söylediği gibi, bu durum yalnızca Benetton hakkında değil, kitlesel üretim ile esnek uzmanlaşma arasındaki karşıtlık üzerinde bina edilen kuramın tamamı hakkında birçok soru doğurmaktadır.

> Benetton'un ve önde giden otomobil fabrikalarının stratejileri arasındaki benzerlikleri vurgulamamız gerekmez mi? Küreselleşme, artan otomasyon, just-in-time yordamlarının benimsenmesi ve tasarım, üretim ve stok denetiminde bilgisayarın yoğun kullanımı. Benetton'un gelişimi ve bir arz şebekesinin başatlığı Japon otomobil firmalarının başvurduğu stratejilerden pek az farklı görünmekte olup rakipleri 1980'li yıllarda onu taklit etmenin yollarını arıyorlardı. Benetton Ekonomisi... bir esnek uzmanlaşma dünyası mıdır, yoksa Japonların öncülük ettiği yeniden canlandırılmış bir Fordizm midir? (Wood, 1989b: 25).

Bu nokta bizi doğrudan doğruya bizzat Japonya'ya, post-fordist gelişimin Benetton gibi sık sık zikredilen ama aynı zamanda yine Benetton gibi oldukça müphem olan bir örneğe götürmektedir. Sabel, merkezsizleştirilmiş üretimi ama merkez odaklı denetimiyle Japonya modelini bir "esnek kitlesel üretim" örneği olarak adlandırmıştır. Sabel her şeye rağmen, büyük Japon şirketlerinin batının "daha ademimerkezi büyük şirketlerinin örgütsel biçimlerine uyarlandıkları" kanısını taşımaktadır. Büyük Japon şirketleri, kendilerini post-fordist modele daha yakınlaştıracak olan "yarı-çözülme" sürecine girmektedir (1989: 38-9).

Ama birçok yorumcuya göre, Japonya, post-fordizme uzanan yolu işaret etmek şöyle dursun, post-fordizme *alternatifin* en göze çarpan ve başarılı örneğidir: Belki "yeniden canlandırılmış Fordizm" ama belki de herhangi

bir batılı sistemden epey farklı bir şeylerin bir örneği. Andrew Sayer'a göre, Japonya örneği ne Fordizm modeline ne de post-fordizm modeline uymaktadır. Sayer, sık görülmeyen yüksek bir örgütlenme derecesinin en az onun kadar yüksek derecede bir "dikey çözülme"yle (Japon işçilerin yüzde 58'i 100 kişiden daha az işçi istihdam eden firmalarda ve yüzde 30'u yalnızca 1-4 kişi arası işçi istihdam eden firmalarda çalışmaktadır) bir araya gelişinin damgasını vurduğu bir sanayi sistemini betimlemek üzere Ronald Dore'nin "esnek katılıklar" formülünü kullanır. Japonya örneğinde dikey çözülme ve kitlesel üretim el ele gider; taşeron firmalar çoğu zaman, batıda kitlesel üretimle bağdaştırılan rutin, tekrara dayalı iş türünün aynısını yapmaktadır. Böylece, Sayer şu sonuca varır:

> Japon sermayesinin örgütsel biçimleri esnek uzmanlaşmayla ortak noktalar barındırmasına karşın, aynı zamanda yalnızca "esneklik"in doğasını değil, ayrıca çöktüğü iddia edilen kitlesel üretim ile küçük miktarlarda üretim arasındaki temel karşıtlığı ve dikey bütünleşme ile kitlesel üretimin arasında kurulan üstü kapalı bağdaştırımı sorgulayan bazı özelliklere de sahiptir (Sayer, 1989: 691; ayrıca bkz. Sayer ve Walker, 1992: 212-21).

"Kitlesel üretim koşulları batıda ne arz ediyor olursa olsun, Japonya'da canlı ve gayet sağlıklıdır" (Sayer, 1989: 666). Ayrıca, Wood da şuna dikkati çeker: "Dünya ticaretinde Japonya'nın yükselişiyle bağdaştırılan ürünlerin çoğunluğu kameralar, transistörlü radyolar, televizyonlar ve otomobiller gibi klasik kitlesel üretim mallarıdır ve Japonya video ve kasetçalar gibi yeni kitlesel ürünlere, pazarlarını, herhangi başka bir ülkeden daha fazla açmıştır" (1989: 32). Dahası, Japon iş yönetimi, kitlesel üretime olan bağlılığından vazgeçmeksizin, Taylorist iş örgütlenmesiyle bağdaştırılan sorunların birçoğuyla uğraşmayı becermiştir: Kalite kontrol grupları gibi iyi bilinen işçi katılımı şemalarına başvurarak ve yalnızca kendi işçileri karşısında değil, aynı zamanda düzenli olarak mal aldıkları firmalar karşısında da genel olarak ataerkil tutumlar benimseyerek. Bu durum Taylorizmin uzlaşımsal olarak uygulanan görünümlerinin birçoğunu "baş aşağı çevirmiştir, ama Fordizmin temel ilkeleri açısından aynı şeyin olması gerekmemiştir" (Wood, 1989b: 33).

SÜREKLİLİK VE DEĞİŞİM

Tüm bunlardan sonra, post-fordizm kuramından geriye pek bir şey kalmıyor gibi görünebilir. *Plus ça change** –eleştirel katkıların birçoğunun

* Değiştikçe; değişim olduğu sürece (ç.n.).

başlıklarında iddia edildiği gibi. Bizzat Fordizmin, ille tutunumlu, kapsamlı bir değişimler dizisi –yeni bir "birikim rejimi", bir Fordist "devrim"– oluşturması gerekmeyen birbirinden ayrı yenilikler silsilesi halinde çözülmesi sağlanabilir. Ve geçmişte Fordist bir devrim olmadıysa eğer, bir post-fordist devrim fikri de en az onun kadar kuşkuyla karşılanmalı. 1920'li yıllarda değişimler oldu –montaj hattının gündeme gelişi, sanayinin çeşitli branşlarında Taylorizmin uygulanışı. Benzer şekillerde 1970'li ve 1980'li yıllarda da değişimler oldu –müşterilerin özgül taleplerine daha uygun bir üretim, işgücünün bölünüp parçalanması, örgütlerin bir dereceye kadar çözülmesi ve üretimin ademimerkezileştirilmesi. Her iki değişim dizisi de önemli; ama ikisi de kapitalist sanayicilik düzeninde temel bir kopuşu işaretlemez. Bunların hepsi, Sanayi Devriminin, başlangıcından bu yana doğasında taşıdığı teknolojik dinamizmin ve üretimin sürekli devrimcileştirilmesinin dışavurumları olarak görülebilir. Yeni görünümlerin ortaya çıktığı noktalarda ise, bunlar, bir kez daha, kapitalizmin doğuşundan itibaren üstü kapalı olarak var olan üretimin artan uluslararasılaşmasına ve küreselleşmesine atfedilebilir (Sklair, 1991; ayrıca bkz. Amin ve Robins, 1990: 207-13; Hyman, 1991: 266).

Enformasyon toplumu kuramının eleştirisinde olduğu gibi buradaki tehlike de, süreklilik izleği üzerinde gereğinden fazla ısrar etmek ve yeni şeylerin ilerleme kaydettiğini kabul etmeyi reddetmektir. En azından "kapitalizm" ya da hatta "sanayicilik" kategorisinin kapsamlılığına itiraz etmeli ve "sistem içerisindeki" değişimlerin –sistem*in* değişmesi ne zaman söz konusu oldu ki?– yabana atılmaması gerektiğinde ısrar etmeliyiz. Her halükarda, sistem içerisindeki değişimler, devam ettikleri taktirde herhangi bir noktada sistemin değişimlerine yumuşak bir geçişi sağlayabilir. Bu değişimler herhangi bir anda temel bir ilke değişimi görüntüsü, ekonomik ve toplumsal hayatta yeni bir "paradigma"nın yükselişe geçtiği görüntüsü vermeye yetecek denli yaygın ya da aşikâr olmayabilir.[10] Bu noktada, ondokuzuncu yüzyılın başında İngiltere'nin kuzeyinde pamuk fabrikalarının ortaya çıktığını gören sıradan bir gözlemcinin, bu durum karşısında ne yaptığını tahayyül etmeliyiz. Hâlâ tarım ve zanaat üretiminin başat olduğu bir dünyada bunun gibi fabrikaları, yalnızca İngiltere'yi değil aynı zamanda dünyayı dönüştürecek bir sanayi devriminin müjdecileri olarak değerlendirmenin, o dönemde Saint-Simon ve Robert Owen gibi birkaç kâhinin dışında herkese saçma görüneceğini tahayyül etmek o kadar zor olmasa gerek.

Post-fordist gelişmeleri bunun gibi bir çığır açan terimler çerçevesinde değerlendirmek için henüz vakit erken. Ama o dönemin gelişmeleri ile

bugün arasındaki paralleliğin başka bir boyutu daha dolaysız bir önem taşıyor olabilir. Sanayi Devrimi, daha sonraları gitgide açığa çıktığı gibi, yalnızca ekonomi düzeyinde değişimler doğurmakla kalmamış, toplumsal hayatın her alanını tedricen etkilemişti. Üretimin sanayileşmesinin ardından nihai olarak zihnin sanayileşmesi gelmişti.

İkna ediciliği hakkındaki değelendirmemiz ne olursa olsun, post-fordizm de ekonomik düzeyin ötesine uzanan benzer iddialar ortaya atmaktadır. Neredeyse başka hiçbir noktaya yer vermemecesine "esnek uzmanlaşma" üzerinde yoğunlaşan eleştirilerin darlığı bu konuyu ihmal etmektedir. "Yeni Zamanlar" grubunun erdemlerinden biri, günümüzde görülen değişimlerden hareketle cüretkâr kestirimler ileri sürmek ve hayal gücüne sahip düşünce sıçrayışları yapmaktır. Esnek uzmanlaşma belki cereyan etmekte olan değişimlerin tam merkezinde yer alıyor olabilir ya da belki daha yaygın değişimlerin bizzat belirtisi olabilir. Her iki durumda da kendi başına ele alınmayı hak etmektedir. Çalışma hayatındaki değişimler, kayda değer sayıda insan açısından aile hayatı, boş zaman değerlendirme, kültür ve politika alanlarındaki öbür değişimlerle gayet uyumludur –ve çalışma hayatındaki değişimlerin, stratejik önemi bulunan meslek gruplarını ve hizmet işçilerine dahil başka birkaç kategorideki grupları etkilemekte olduğunu pek az eleştirmen inkâr etmektedir (örneğin bkz. Lovering, 1990).

Post-fordistlerin bazıları bu değişimleri gereğinden fazla iyimser değerlendiriyor, özgürlük ve yaratıcılığın genişlemeleri olarak görüyor olabilir. Oysa bunları eleştirenler açısından, olageldiği kadarıyla bu değişimler sömürü ve özgürlüksüzlüğün yeni çeşitlerini doğurmaktadır. Bu iddiaları değerlendirmeyi son bölüme bırakıyorum. Burada vurgulanması gereken önemli nokta, bu değişimlerin bir arada ele alınmasına gerek olduğudur. Geçmişteki tecrübelerimizden bildiğimiz gibi, bu değişimlerin birbirlerinden bağımsız olarak ortaya çıkmaları muhtemel değil. Dahası, ekonomideki değişimlerin kültür ve politikayı etkiliyor olması gibi, kültür ve politikadaki değişimlerin de ekonomiyi etkiliyor olması çok mümkün –ya da hiç değilse nedensel bağlantılar iki yönlüdür.

Post-modernlik kuramının hem etkileyici hem de sorunlu özelliklerinden biri, değişim dünyasının bütününe eğiliyor olmasıdır. Bunun yanı sıra, post-modernlik kuramının karakteristik katkısı, kitabın başından bu yana ele aldığımız değişim türlerinden birçoğuna değinmesidir. Bundan dolayı, post-modernlik kuramıyla uğraşırken, bu değişimlerle bağlantılı olarak ortaya çıkan sorulardan bazılarını farklı bir açıdan tekrar görebileceğiz.

Notlar

1) Genel olarak "Üçüncü İtalya" konusunda, metinde zikredilen eserlere ilaveten bkz. Becattini (1978), Sabel (1984: 220-31); Brusco (1986), Goodman vd. (1989), Pyke vd. (1990).

2) Genel eleştiriler için bkz. Regalia vd. (1978: 103), Sassoon (1986: 74-75), Murray (1987, 1988), Sayer (1989), Amin (1991). Bu eleştiriler konusunda yapılan yorumlar için bkz. Berger ve Piore (1980: 28-33), Sabel (1984: 158-67; 1989).

3) "Ford'un, bir grup müfettişin de yardımıyla, çalıştırdığı işçilerin özel hayatlarına karışma ve ücretlerini nasıl harcadıklarını ve nasıl yaşadıklarını denetleme girişimi, bu eğilimlerin bir belirtisidir" (Gramsci, 1971: 304).

4) Başka bir örnek için karş. Robin Murray: "Temel ihtiyaçların hâlâ karşılanmadığı gerçeğine rağmen, yüksek sınıf, tüketim alanında solun sofu geleneğinin de eğilmesi gereken yeni bir çeşit ve yaratıcılık önermektedir" (1989a: 44).

5) Sol-içi çatışmanın dili çok renkli olabiliyor. "Yeni Zamanlar bir dolandırıcılıktır, bir sahtekârlıktır, bir martavaldır. Thatchercı değerleri sosyalist değerlermişçesine sokuşturur, Thatchercı pazarı tercih politikası afra tafrasıyla payandalar, Thatchercı bireye ilerici tüketiciliği bahşeder, bizzat tüketimi politikanın malzemesi kılar" (Sivanandam, 1990: 1). "Merkez işçi, merkez Yeni Zamancı yurttaş için moda malları üretir" (Pollert, 1991b: 30). "Birbiriyle bariz bir şekilde bağdaşmaz olan doyumsuz tüketim aracılığıyla kendi kendini gerçekleştirme vizyonu ve yaratıcı emek aracılığıyla kendi kendini gerçekleştirme vizyonunu bileştiren post-fordist ütopya, çağdaş akademisyenlere anlamlı görünebilir... ama bu türden Yuppy vizyonunun geniş bir halk kesimine sesleneceğini ummak zor" (Clarke, 1990b: 149). Yeni Zamanlar'ın post-fordizmi "pop bir sosyolojiden başka pek bir şey değil... *Marxism Today*'in çözümlemesi Thatcherizmin selamlanmasına yaklaşmaktadır" (Hirst ve Zeitlin, 1991: 11-12).

6) Düzenleme Okulu'nun yaklaşımı için bkz. Aglietta (1979, 1982), Lipietz (1982, 1987, 1989, 1992), Boyer (1990). Fordizm kavramının 1980'li yıllarda popülerleşmesinin başlıca sorumlusu bu yazarlar grubuydu. Bu okulun dikkatli bir özeti ve eleştirisi şu eserde bulunabilir: Brenner ve Glick (1991); ayrıca bkz. Amsden (1990), Hirst ve Zeitlin (1991: 17-22). "Birikimin toplumsal yapısı" üzerinde odaklanan buna paralel bir Amerikan yaklaşımı için bkz. Gordon (1988). Gordon'un bu çalışması halihazır krize ilişkin geniş hatlarıyla Fransız Düzenlemecilerinkine benzeyen bir çözümleme içeriyor. Düzenlemeci çerçeveyi geniş hatlarıyla Harvey de kabul etmektedir (1989: 121-4); ayrıca bkz. Castells (1989: 21-8). Düzenlemecilerin yaptıkları çözümlemelerin belli kısımlarını, sözgelimi Amerika'da 1890'lı ve 1930'lu yıllarda bir "düzenleme krizi" yaşandığı fikrini Piore ve Sabel kullanmaktadır (1984: 5). Aynı zamanda, "dünya Fordizmi" stratejisi gibi bir şeyleri *onaylıyormuş* izlenimi vermektedirler (1984: 279). "Yeni-fordizm" konusunda ayrıca bkz. Wood (1989b: 20-8). Wood şu yorumu yapıyor: "Yeni-fordizmin bir geçiş durumu ya da Fordizmin varsayılan krizine verilmiş patolojik bir yanıt olarak görülmesi gerekmiyor", daha ziyade "ekonominin merkezinde yer alan bazı firmaların izledikleri stratejilerin belli başlı bir görünümü" olarak görülebilir (s.27). Harvey de yeni-fordist "esnek uzmanlaşma" stratejilerinin kapitalizmin gittikçe daha "örgütsüz" hale geldiğini ima etmediğine dikkat çeker: Tersine, kapitalizm "dağılma, coğrafi hareketlilik ve emek pazarlarındaki, emek süreçlerindeki ve tüketici pazarlarındaki esnek tepkiler *yoluyla* gitgide daha örgütlü hale gelmektedir" (1989: 159; ayrıca bkz. 179 ve sonrası).

7) Henry Ford'un düşünce ve başarısı üzerine kısa bir açıklama için bkz. Beynon (1973: 1. bölüm), Sabel (1984: 32-4), Harvey (1989: 125-40). Ve Harvey'in şu yorumuyla karşılaştırınız:

Fordist modernlik homojen olmaktan çok uzaktır. Bu açıdan göreceli sabitlik ve performans konusunda birçok nokta söz konusu –kitlesel üretimde sabit sermaye, istikrarlı, standartlaştırılmış ve homojen pazarlar, politik-ekonomik tesir ve iktidarın sabit bir şekillenimi, kolayca tanımlanabilir yetke ve öte-kuramlar, maddi düzeye güvenli bir şekilde oturtulmuşluk ve teknik-bilimsel rasyonellik vb. Ama bunların hepsi toplumsal ve ekonomik bir Oluş, bir büyüme tasarısı etrafında, toplumsal ilişkilerin, haleli sanatın ve orijinalliğin dönüştürülmesi tasarısı etrafında, yenilenme ve avangardizm tasarısı etrafında sıralanır (1989: 339).

Sabel, Fordizm ile Taylorizmi bir tuttuğunu açıkça ortaya koyar: "Taylorizm Fordizmi önceden varsayar ve Fordizm Taylorizmi içerimler" (1984: 236). Öbür açıklamalar bu bağlantıyı yadsır: Bkz. Williams vd. (1992). Fordizmin "yeni insan"ının genel özellikleri üzerine bkz. Gramsci (1971); ayrıca bkz. Clarke (1990b). Sakinleri "bizim Ford"a tapan Aldous Huxley'in *Brave New World*'ü (1932) aslında Fordizm hakkında bir hicivdir.

8) Charles Sabel bu gelişimi iyimser bir tarzda yorumladı: Büyük firmaların birer şubesi konumundaki atölyeler, bağımsız küçük firmalar gibi, sanayi bölgelerinin büyümesini besleyecektir:

Dev şirketlerin faaliyetleri sanayi bölgelerinin faaliyetlerine daha yakından benzeyecek ve fiilen bu faaliyetlerle harmanlanacaktır. Motorun tasarlanmasına katılan ve epeyce uzmanlaşmış yerel imalatçılara bağımlı olan bir motor atölyesi, hem çokuluslu bir otomobil firmasının *hem de* bağımsız bir sanayi bölgesinin parçasıdır (1989: 40).

Amin ve Robins'in yorumladıkları gibi, "Sabel, yeni tip bir şubenin, atölyenin ya da bölümün yer aldığı alanla niçin bağlantı kurması gerektiğine dair hiçbir açıklama önermez" (1990: 202).

Hirst ve Zeitlin, kapsamlı bir tartışma ve eleştiride Sabel'i savundular ve onun gibi, esnek uzmanlaşma kuramının, başlangıçtaki görünüşlere rağmen, "Üçüncü İtalya" modelinden hareketle küçük firmalara ayrıcalık vermediğini savundular. Esnek uzmanlaşma büyük firmalardaki yeniden yapılanmalarla pekâlâ barışıktır. Daha önceden olduğu gibi, iki stratejinin bir "yöndeşme"si söz konusu: Sanayi bölgelerinin oluşturulması ve bütünleştirilmesi için küçük firmaların "geliştirilmesi" ve "birbirleriyle ya da bir sanayi bölgesindeki öbür firmalarla işbirliği yapabilecek yarı özerk alt-birimlerin" yaratılması için büyük firmaların "parçalanarak dağıtılması" (1991: 45). Hirst ve Zeitlin, daha radikal olarak, yeni ve umut veren bir "teknolojik paradigma" olarak esnek uzmanlaşmayı, Yeni Zamanlar kuramcıları, Lash ve Urry ve Düzenleme Okulu'yla bağdaştırılan daha genel post-fordizm kuramından ayırmaya çalışmaktadır. Hirst ve Zeitlin'e göre post-fordizm için gösterilen kanıtlar en iyi ihtimalle dağınık olup, post-fordist kuram kavramsal açıdan her halükarda sakattır. Öbür yandan esnek uzmanlaşmanın hem ampirik zemini vardır hem de kuramsal açıdan daha gelişkindir (1991: 2-22, 24-8).

Bu daha ihtiyatlı ve sınırlı olan yaklaşım daha gerçekçi olabilirse de, aynı zamanda daha az ilginç ve daha az kışkırtıcıdır. Post-fordist kuramın zayıflıkları ne olursa olsun, tam da kapsamı sayesinde günümüzdeki gelişmeler hakkında önemli ve meydan okuyan sorular ortaya atmaktadır. Bir tartışma çerçevesi olarak post-fordist kuram, Hirst ve Zeitlin'in savunmaya çalıştıkları dar çerçeveli esnek uzmanlaşma kuramından çok daha "bulgulayıcı"dır (heuristic).

9) "Dünya otomobili" kavramı belli başlı otomobil üreticilerinin stratejisine gönderme yapıyor. Buna göre, otomobiller sıklıkla ileri sanayi ülkelerinde bulunan az sayıda firmanın yalnızca bir ya da iki merkezinde tasarlanır ve otomobili oluşturan parçalar emek maliyetinin

düşük olduğu bölgelerde, sıklıkla yeni sanayileşen ülkelerde imal edilir ve bir araya getirilir. Ford'un Escort modeli ve General Motors'un Cavalier modeli, bu stratejinin en ünlü örnekleri. Bu üretim örgütlenmesinin içerimlediği işbölümü, post-fordist senaryolarda tasavvur edilenlere doğrudan doğruya karşıttır. Bkz. Wood, 1989b: 13-14, 23-4. Yiyecek sanayisinde bununla karşılaştırılabilir "dünya dolabı" örneği için bkz. Sklair (1991: 115).

10) "Anormal örneklerin, eski çerçeveleri direnen yeni öğelerin henüz belirleyici bir hacme ulaşmamış ya da gözlemcilerin geleneksel konumların yenileri lehine terk edilmesi gerektiğine ikna etmeye yetecek kadar büyük bir gövdeyi henüz oluşturmamış olması dışında, bugün toplum incelemecilerinin, Thomas Kuhn'un anıştırdığı gibi, bir paradigma değişikliğiyle karşı karşıya kalmaları söz konusu olabilir" (Poster, 1990: 21).

4
Modernlik ve Post-Modernlik (I): *Modernlik Fikri*

Daha önceki birkaç girişimin dışında, önceleri gökler uğruna çarçur edilen hazinelerin insanlığa ait olduğunu hiç değilse kuramda ileri sürüp kanıtlamak temelde bizim çağımıza düştü; ama bu hakkı pratikte geçerli ve kendisini bu hazinelerin sahibi kılma gücüne hangi çağ sahip olacak?

G.W.F. Hegel (1971: 159)

Bu harika çağın sonunda doğan bizler, hayat hakkındaki tartışmaları bizzat hayatla değiş tokuş etmeyi kabul edemeyecek denli çok kültürlü ve çok eleştireliz, düşünsel açıdan çok usta ve mükemmel hazlara çok meraklıyız.

Oscar Wilde (1975: 41)

Artık bizler... Grekler'in tersine, yeyüzünde mutlu hayata inanmıyoruz; artık Hıristiyanların tersine, öbür dünyadaki mutlu hayata inanmıyoruz; artık son yüzyılın iyimser filozoflarının tersine, insan ırkını mutlu bir geleceğin beklediğine inanmıyoruz.

Benedotte Croce (Hughes, 1958 içinde: 428)

MODERNİN SONU MU?

Sanayicilik-sonrası ve post-fordizm gibi post-modernizm de özünde bir "karşıtlık kavramı"dır. Anlamını, dışladığı ya da aştığını iddia ettiği şeyden olduğu kadar içerdiği ya da olumlu bir anlamda onayladığı şeyden alır. Post-modernizmin birincil ya da hiç değilse başlangıçtaki anlamı, onun modernizm olmadığı, modernlik olmadığı olsa gerektir. Modernlik sona ermiştir.

Ama birçok post-modernist, bunun modernliğin *ötesine* geçtiğimiz, büsbütün yeni bir çağda yaşamakta olduğumuz anlamına gelmediğini aceleyle ekler. Post-modernliğin "post"u çift anlamlıdır. "Post", sonradan gelen, şeylerin yeni bir durumuna geçiş anlamına gelebilir –bu yeni durumu içinde bulunduğumuz ilk günlerde bellilemek ne denli zor olursa olsun. Ya da *post-mortem*'in* post'una daha fazla benzeyebilir: Modernliğin ölü bedeni üzerinde icra edilen cenaze törenleri, cesetin teşhir edilmesi. Bu görüş açısından modernliğin sonu, modernlik tecrübesi üzerine düşünüm geliştirmenin fırsatıdır; post-modernlik bu düşünümsellik durumunu

* Otopsi (ç.n.).

anlatır. Bu örnekte yeni bir başlangıç bildiren bir zorunluluk anlamına yer verilmez, yalnızca bir sona erişin getirdiği melankoli duygusu söz konusudur.

Post-modernist kuramın bu iki türüne ve öbür türlerine eğileceğiz. Gelgelelim, bu çeşitlerin hepsi de bir modernlik anlayışını açıkça paylaşır. Post-modernizm terimine yükledikleri anlam ne olursa olsun, bu anlam belli bir modernlik düşüncesine gönderme yapmak zorunda. Post-moderni anlamak ve sorgulamak için, ilkin modernin anlamını kavramak zorundayız.

ESKİ ÇAĞ, ORTAÇAĞ VE MODERN ÇAĞ

"Modernlik" ve "modernizm" kimileyin birbirinin yerine kullanılabilen, kimileyin farklı anlamlar verilen iki terimdir. Ben ikinci yolu izleyeceğim. "Modernlik" terimini modern dünyayı doğuran değişimlerin hepsini –düşünsel, toplumsal ve politik değişimler– kapsamlı bir şekilde tarif etmek üzere kullanıyorum. "Modernizm" ondokuzuncu yüzyılın sonunda batıda ortaya çıkan bir kültürel harekettir; ve sorunları daha da karmaşıklaştırmayı göze alarak söylenmeli ki, modernizm bir açıdan modernliğe karşı gelişen eleştirel bir tepkiydi. Bu ayrı anlamlarıyla bile bu iki terim birbiriyle kesinlikle bağlantılıdır ve bunların ayrı tutulması konusunda tamamen tutarlı olmak her zaman mümkün değildir (aynı şey buna paralel "post-modernlik" ve "post-modernizm" terimleri açısından daha da doğru). Bunun nedeni kısmen, bu terimlerin anlamları konusunda genel bir uzlaşının olmayışıdır. Ama yine de bu ayrımı muhafaza etmeye çalışmak yararlı olacak gibi görünüyor.

Olması gerektiği gibi, bizzat sözcüğe eğilerek işe başlayalım. *Modo*'dan ("son zamanlar", "tam şimdi") gelen *modernus*, *hodiernus* (*hodie*'den, "bugün") modelinden hareketle Latincede yaratılmış bir sözcüktür. İlk olarak İsa'dan sonra beşinci yüzyılın sonunda *antiquus*'un karşıt anlamlısı olarak kullanıldı. Daha sonraları, bilhassa onuncu yüzyıldan sonra *modernitas* ("modern zamanlar") ve *moderni* ("bugünün insanları") terimleri de yaygınlık kazandı.

Modernlik, bundan dolayı, Hıristiyan Ortaçağların bir icadıdır. Bu durumun, ilke olarak, eski dünyayla güçlü bir karşıtlığı tesis etmiş olması gerektiğini tahayyül etmek mümkün. Eski dünya pagandı, modern dünya ise Hıristiyan. Yani, eski dünya karanlığın örtüsü altında kalmış, ama modern dünya, Tanrı'nın, oğlu İsa Mesih biçiminde insanlar arasında ortaya çıkmasıyla dönüşmüştü. Mesih'le birlikte insanlık tarihinin bütün anlamı değişti –ya da daha ziyade, tarihe ilk kez bir anlam verilmiş oldu, demeliyiz.

Hıristiyanlık zaman ve tarih nosyonlarının içlerini yeniden doldurdu. Zamanın, mevsimlerin döngüsel değişiminin ya da gece ve gündüzün sürekli birbirinin yerine geçmesinin ya da doğum, ölüm ve yeni bir doğumla oluşan kuşaklararası döngünün aynasında görüldüğü eski dünyanın doğalcı anlayışını yıktı. Böyle bir perspektifte insani zaman düzenliydi ve tekrara dayalıydı. Yaratılmış tüm maddelerin döngüsel karakterini paylaşıyordu. Değişim var, ama yenilik yoktu.

Dünyada gerçekten yeni herhangi bir şeyin olmasının imkânsızlığı, yaratılmış evrende yalnızca özünde zaman barındırmayan ve değişmeyen bir Ebedi Varlığın simgesini gören Platon gibi düşünürler tarafından daha da vurgulanmıştı. Platon, *Timaeus*'de Tanrı'nın evrene zaman ve hareket verdiğini söylüyordu; ama buna rağmen Tanrı evreni, oluşa (becoming) değil, varlığa (being) sahip olan temel ebediyet örüntüsü uyarınca yaratmıştı; ne "idi" ne de "ecek" söz konusudur, yalnızca "dır"dan söz edilebilir. Tanrı gökleri düzenlediğinde, "bizim zaman dediğimiz, sonsuza dek aynı kalan ebediyetin, ebediyen hareket eden bir imgesini yarattı". Zaman, "modelini oluşturan ebediyete mümkün olduğunca benzer" halde yaratıldı; zaman bu modelin bir "kopyası"dır ve modele sıkı sıkıya bağlı kalır (Platon, 1977: 51-2). Bu, zamanın, bizzat zamanın dışında olan ve asla değişmeyen bir ebediyeti sonsuza dek yansıttığı anlamına gelir. Bu görüşün doğurguları, "olayların, öncelikle sırf birer ilineği (accident) oldukları ebedi ve tözsel kendiliklere (entity) tuttukları ışıktan ötürü önemli oldukları"nı düşünen eski çağ tarihçilerinin yazılarında açıkça görülür (Collingwood, 1961: 43; ama ayrıca bkz. Momigliano, 1977: 179-204).

Devraldığı Musevi mesihçilik mirasını kullanan Hıristiyanlık, emsalsiz bir anlamla donattığı tekrarlanamaz ve karşılaştırılamaz bir olay üzerinde odaklanarak zamana anlam ve amaç zerketti: Mesih'in gelişi. Mesih'le birlikte dünyada mutlak yeni bir şeyler olmuştu. Zaman şimdi değiştirilemez şekilde "Mesih'ten önce" ve "Mesih'ten sonra" diye bölünmüştü. Geçmiş, şimdi ve gelecek, anlamlı bir dizilişte birbirine bağlanmıştı; Mesih'in görünmesi tarihin eski çağdan gizlenmiş olan sırrını açığa vurmuştu. Yaratılıştan Vücuda Bürünme'ye kadar anlatılan olaylar ile İkinci Doğuş ve Kıyamet Günüy ile sonuçlanacağı vaat ve kehanetini barındıran Kutsal Kitap, zaman içerisinde ortaya çıkan bir günah ve kurtuluş (redemption) öyküsünü anlatır. Üstelik, bu insani zamandır, tarihsel zamandır. İnsanlık yaratılış düzenlerinin tümünün üstüne yükseltilir ve kutsal amacın vasıtası kılınır. İnsanlık tarihinin doğa tarihinden farklı bir ilkesi vardır ve olmalıdır. Tüm yaratılış Tanrı'nın yaratımıdır ve onun istencine tabidir. Ama Tanrı, insanların arasına oğlunu göndermeyi

özgürce seçmiş ve böylelikle insan tarihine, herhangi bir insani-olmayan dünyadakinden tanımlanması imkânsız ölçüde daha yüksek bir değer vermiştir.

Hıristiyanlık yalnızca insan tarihini ayrıcalıklı kılmakla kalmaz; aynı zamanda bu tarihin gelecek boyutunu da imtiyazlı kılar. Eskatolojik* bir tarih görüşüne sahiptir. Tarihin bütünü son erek ya da tamamlanım (consummation) açısından görülür; bu erek ya da tamamlanımdan başka her şey hazırlık ya da bekleyiştir. Geçmiş, bugün ve gelecek arasındaki bağlantı basitçe kronolojik olmayıp daha önemlisi teleolojiktir de. Tüm kaprisleri ve görünüşteki saçmalıklarıyla insanın öyküsünü anlamlı kılan, Mesih'in eylemi aracılığıyla insanlığın nihai kurtuluşudur.

Bu görüş, geçmişe özel bir perspektifle bakar. Zamanın sahası olarak geçmiş, anlamını yalnızca geriye yönsemeli olarak, yani geleceğe yaptığı katkı aracılığıyla edinir. Geçmiş nötr değildir, ama kendinde ve kendi için herhangi bir değeri de yoktur. Augustine, tarihin kendisini "geleceğin gölgesinde" çözdüğünü söylemişti. Geçmiş, her biri kendine özgü bir karaktere sahip olan ve her biri insanlığın kabarmakta olan kurtuluş edimine kendi üstüne düşen katkıyı yapan dönemler ya da çağlar halinde bölünebilir –Mesih'ten "önce" ve "sonra" şeklindeki büyük dönemleştirmeyi kapsayarak. Bu dönemlerin ya da çağların her biri zorunludur; her biri düz bir diziliş halinde cereyan etmelidir. Eskatolojik tarih, gelecek hakkındaki bilgisini gerisin geri geçmişe ışık tutmak için kullanır; "geçmişin geleceğe anlamlı bir 'hazırlık' olduğunu tanıtlayarak ters yönde yol alan kehanet"le uğraşır (Löwith, 1949: 6; ayrıca bkz. Collingwood, 1961: 46-56; Manuel, 1965: 10-23; Le Goff, 1982: 29-42).

Pagan zaman kavramı ile Hıristiyan zaman kavramı arasındaki karşıtlık üzerinde biraz daha durmaya değer, çünkü bu karşıtlık modernliğin tarihindeki ilginç bir özelliği açığa çıkarıyor. Modernlik olarak anladığımız şeyin ne kadar büyük bir bölümünün Hıristiyan tarih felsefesinde içerilmekte olduğu belirgin bir şekilde görülüyor olsa gerek. Bu tarih felsefesinde zaman, doğa alanından çekilip çıkarılır ve adamakıllı insanlaştırılır (yüce bir varlığın rehberliğinde olsa bile). Zaman, eski çağ düşüncesinin döngüleri ve yeniden ortaya çıkışlarından farklı olarak, düz çizgi halinde ve geri çevrilemez olarak tasvir edilir. Hıristiyanlık bir başı (yaratılış ve Cennetten Kovulma), bir ortası (Mesih'in ilk kez gelişi) ve bir sonu (Mesih'in ikinci gelişi) olan bir öykü anlatır –ve olayların zorunlu bir düzene sahip olduğunda ısrar eder. Aynı zamanda, kendi öykü anlayışında

* Tarihin sonu ya da onunla ilintilendirilen olaylara dair (y.n.).

kronolojiyi tersine çevirir ve öyküyü geriye doğru, son noktasından başlayarak görür. Dolayısıyla, Hıristiyanlık geleceğe yönelimlidir. Bugünü bir beklenti duygusuyla doldurur, böylelikle bugün ve gelecek arasında sürekli bir gerilim tesis eder. Geçmişi yalnızca, gelecek vaadini yerine getirme yolunda olan bugüne bir giriş olarak görür.

Bunlar, aşağıda göreceğimiz gibi, modernliğin temel işaretlerinden bazılarıdır. Bunlar Ortaçağ Hıristiyan dünyasının, "eski" ve "modern" arasındaki genel karşıtlığın tüm gücüyle eski dünya ile arasındaki mesafeyi oluşturmasına yol açmış olsa gerektir. Ne var ki, Ortaçağlar *modernus* ve *modernitas*'ı icat etmiş olsa da, bunları pek az kullanmış olması kayda değer. Kendi zamanları karşısındaki tutumları söz konusu olduğu kadarıyla, onların "modernlik"i eskilerin zaman anlayışlarından pek az farklıydı. Aslında, bin yıldan fazla bir süre "modernlik" hem bugün hem de gelecek karşısında bir kayıtsızlık, küçük görme eğilimi sergiledi ki bu da Hıristiyan tarih felsefesinde zaman karşısındaki üstü kapalı radikal yeniden yönelimle şaşırtıcı bir karşıtlık arz eder. Onyedinci yüzyılın sonuna gelene dek, bu tarih kavramı bugün anladığımız anlamıyla modernlik düşüncesini hızlandırmamıştı –ve o tarihten itibaren de, ilk önce bu anlayışı mümkün kılan din çerçevesinin bir safra gibi fırlatılması kaydıyla sağlanmıştır bu hızlanma.

Ortaçağın dünyasında yeni zaman anlayışından, kendi zamanlarının önceki tüm zamanlardan radikal ölçüde farklı olduğunu düşünmeye yetecek kadar etkilenen bazı insanlar vardı kesinlikle. Mesih'ten sonraki ilk yüzyılların Hıristiyanları, İkinci Gelişin yakın olduğu inancıyla yaşadılar. Kendi zamanları bu üstün olay için hazırlık yapılan bir zamandı. Kıyamete inananlara göre, İkinci Geliş, Mesih'in yeryüzü üzerindeki bin yıllık krallığını başlatacaktı. Daha sonra, onikinci yüzyılda yaşayan Kalabra keşişi Fioreli Joachim'in izleyicileri, benzer şekilde kendilerini yeni bir zamana, Kutsal Ruhun vukuu bulması yakın "Üçüncü Çağ"ına hazırlamışlardı. Bu da bin yıllık bir çağ, yeryüzünde sevgi, huzur ve keyfin hüküm süreceği bir dönem olacaktı. Aslında, Ortaçağ'da binyılcılık nerede ve ne zaman serpildiyse, inananlar kendi zamanlarının özel bir anlamla yüklü olduğuna ve buna göre davranmaları gerektiğine inanmak zorundaydılar.

Ama binyılcılar örneğinde bile, onların zamanları gerçekte zamanın sonunu önceden gösterdiği için önemliydi. Kendi zamanları kendi içinde taşıdığı niteliklerden ya da yarattığı şeylerden ötürü değil, tüm yeryüzü hayatının sonunu haber vermesinden ötürü (binyıldan sonra olsa bile) önemliydi. Şimdi, modernlik düşüncelerinin çoğunluğunda buna benzer bir teleoloji olsa da, aradaki hayati farklılık, modernliğin yeryüzü üzerinde

tamamlanma beklentisinde olmasıdır. Modernliğin zaman duygusu dünyasaldır. Bu, apaçık ortada olan bir nokta; ama bu nokta, Hıristiyanlığın en radikal haliyle bile niçin berrak bir modernlik kavramı sunamadığını göstermektedir.

Hıristiyan Ortaçağ genellikle yeryüzündeki zamanı hor gördü. Augustine tarafından temsil edildiği haliyle Ortodoks görüşte, binyılcı beklentilerin bile cesareti kırıldı. Augustine, Mesih'in belirişiyle binyılın zaten başlamış olduğunu savundu. Mesih'in İkinci Gelişi'nden sonra ikinci bir binyıl olmayacaktı; olay daha ziyade doğrudan doğruya Son Yargı Günü'nü başlatacaktı. "Binyıl" harfi harfine de alınmıyordu. Augustine'e göre, Mesih'in gelişi aslında insanın altıncı ve son çağını başlatmıştı, ama bu çağın ne kadar süreceğini insan değil, Tanrı bilebilirdi. Yasalar 1:7'de belirtildiği gibi: "Babanın kendi emri altına aldığı zamanları ya da mevsimleri bilmek size düşmez". Kilise son çağın zamanına nezaret ediyordu; o nedenle tek önemli tarih Kilise tarihiydi. Hıristiyanların görevi her yerde, zorunlu olan süre kadar Kilise içinde dindarca yaşamak ve yeryüzü hayatının yükümlülüklerini gerektiği şekilde kabullenmekti. Gündelik hayatın metanetle yaşanılması gerekiyordu; bu hayatın mihnetleri Tanrının amacının birer parçası olarak taşınmalıydı. Tanrı, kendi iyi zamanı içerisinde Mesih'in gelişiyle ilan edilen kurtarılma vaadini er veya geç yerine getirecekti.

Augustine'in öğretisinin sonucu, kutsal zamanın karşıtı olarak dünyasal zamanın derinden değersizleştirilmesiydi. Augustine, zamanın ruha ait olduğunu söylemişti; zaman, tinsel gelişmenin bir ölçüsüdür ve bu niteliğiyle de cisimsel zamanın normal dönemleri karşısında kayıtsızdır. Bir yanda Yeryüzü Kenti'nin zamanı vardır, beri yanda Tanrı Kenti'nin zamanı; ikisinin arasında kapatılamaz bir gedik yer alır. Origen ve Eusebius gibi erken dönem Babaların bazılarının görüşlerinin tersine, Augustine yeryüzü olaylarında herhangi bir ilerleme görmediği gibi, ilerleme kavramının da herhangi bir anlamı yoktu. Ebediyetle karşılaştırıldığında, insan varoluşunun "zamanı" önemsizdir, gösterdiği değişikliklerin ahlaki ya da felsefi bir önemi yoktur. "Tanrı'nın nezdinde bir gün binlerce yıl sürer, ve binlerce yıl bir gün" (2 Peter 3:8). Yüce Augustodunensis, "yeryüzü zamanı ebediyetin gölgesidir" demişti. Yeryüzü zamanı yalnızca Kutsal Kitabın değiştirilemez ve kalıcı zamanının oluşturduğu asıl zemin üzerindeki bir dizi çeşitlemedir. Zamanlar değişir, ama iman değişmez. Bu bakış açısından, yeryüzüne özgü geçmiş, bugün ve gelecek şeklindeki ilerleme yanılsatıcı ve anlamsızdır. O nedenle Peter Lombard'ın "Mesih doğacak, doğmaktadır ve doğmuştu" demesi mümkündü (Gurevich, 1985: 113-23; ayrıca bkz. Löwith, 1949: 160-90; Mommsen, 1951; Manuel, 1965: 25-35).

Bu durumda, Hıristiyanlığın gündeme getirdiği radikal ölçüde farklı zaman anlayışına rağmen, kutsal zaman ve dünyasal zaman arasındaki ilişki konusunda yaygın olan bu yorumun, nasıl da eskilerin anlayışından özünde farklı olmayan bir yeryüzü zamanı görüşüne yol açabildiğini kavramak zor değil. Zaman bir kez daha sabit ebediyet noktası etrafında dönüyordu. Tüm değeri ve anlamı –ya da bunlardan yoksunluğu– bu olgudan kaynaklanıyordu. Ortaçağın gözde deyimleri –*memento mori* (mutlaka öleceğini hatırla), *fortuna fabilis* (bahtın kararsızlığı), *theatrum mundi* (bir sahne olarak dünya)– insan hayatının yanılsatıcılığını ve geçiciliğini, insan varlıkların kendi kaderlerini denetim altında tutma yeteneksizliğini vurguluyordu. Ve tıpkı eskilerin geriye dönüp bir Altın Çağ görme ve kendi zamanlarının eski çağın çürümesinden mustarip olduğunu düşünme eğiliminde olmaları gibi, Ortaçağ düşünürleri de değişimi bir bozulma olarak görüyorlardı. *Mundus senescit* –"dünya yaşlanıyor", yedinci yüzyılda yaşayan bir Merovenj hanedanı tarihçisinin sık tekrarladığı bir deyimdi. "Değerini yitirir, değişen her şey" diyordu bir onikinci yüzyıl şiiri. Yenilik önemsizlikle ve daha kötü olanla bir tutulmuştu; yenilik tam da kutsal düzenle karşılaştırıldığında yeryüzüne ait olanın yüzeyselliğini yansıtıyordu. *Contemptus mundi*'nin* sürüklediği Ortaçağa göre,

> *modernus*, *novus* terimleri ve bunlardan türeyen sözcükler anlam açısından zamansal olmaktan ziyade küçültücü terimlerdi... Ortaçağ anlayışı açısından *modernitas* terimi küfür yerine geçen aşağılayıcı bir anlam taşıyordu; zamanın ve geleneğin kutsamadığı yeni herhangi bir şey kuşkuyla karşılanıyordu... Değer tamamen eski olana aitti... *Antiquitas* şunun gibi kavramlarla eşanlamlıdır: *auctoritas* (otorite), *gravitas* (saygınlık), *majestas* (azamet). Ortaçağ dünyasında düşüncenin orijinalliği hiçe sayılıyor ve eserlerin olduğu gibi kopyalanması bir günah olarak görülmüyordu (Gurevich, 1985: 124-5; ayrıca bkz. Calinescu, 1987: 19).

Böylece Ortaçağ Hıristiyan düşüncesi klasik eski çağın düşüncesiyle uzlaşmıştı. Tahayyül edebileceğimizin tersine, Ortaçağ Hıristiyan düşünürleri, pagan öncüllerini değersiz bulmadılar, Hıristiyan vahyin ışığından yoksun kara cahil yaratıklar olarak görmediler –erken dönemde görülen kesin bir bağlılıktan sonra[1], tersine, çoğunlukla Arap kaynakları aracılığıyla tanındıkları dönemde bile eski çağın büyük düşünürlerine gösterilen saygı, Rönesans'ta olduğu kadar büyüktü Ortaçağda. "Bir devin omuzlarına çıkan cüce, devin gördüğünden daha uzak mesafeleri görebilir" vecizesi

* Bayağı, değersiz dünya; bayağı insanoğlu (ç.n.).

onikinci yüzyılda Chartresli Bernard tarafından icat edildi (ya da yeniden icat edildi). Ama Bernard'ın hemen hemen çağdaşı olan Salisburyli John'un gözlemlediği gibi, bu vecize "öncüllerimizden daha keskin bir görüşe sahip olduğumuzdan ya da daha yüce olduğumuzdan değil, öncüllerimizin dev endamının bizi yükseğe çıkarmasından ve bu endamın üstünde doğmamızdan ötürü bizim daha fazlasını ve daha uzakları görebildiğimizi" kasteder. Bu vecize eski çağın devlerini alkışlıyordu, Ortaçağ pigmelerini değil. Conchesli William bunu doğrudan doğruya dile getirmiştir: "Eski çağdakiler bizim çağdaşlarımızdan (*moderni*) çok daha üstündü" (Gurevich, 1985: 125; Calinescu, 1987: 15; Klibansky, 1936).

Moderni ve *modernitas*'ın küçültülmesi Rönesans'ta da devam etti. Bu sözcükler ve onların yakın anlamlıları bu dönemde Avrupa'nın gündelik diline, İngilizcede *modern* sözcüğünde olduğu gibi, "bugüne ve yakın zamanlara ait, halihazır çağ ya da dönemden kaynaklanan" anlamında girdi (*Oxford English Dictionary*). Ama bu anlamda modern olmak bir övünme nedeni değildi; daha ziyade tersi söz konusuydu. Shakespeare'in *As You Like It* başlıklı oyununda Jacques, "bilgece atasözleri ve modern örneklerle dolu olan... Justice"le alay eder. Shakespeare'in, basmakalıp ya da beylik düşünceleri çağrıştırması anlamında moderni önemsemeyişi, Rönesans döneminde mutat bir uygulamaydı.

Ortaçağ Hıristiyanlığında olduğu gibi bu da ilk bakışta şaşırtıcı görünür. Modern çağın doğuşu değil miydi Rönesans? Bu, Avrupa medeniyetinin yalnızca yeniden doğmakla kalmayıp ufuklarını çok genişleten bir Yeni Dünya'ya yayıldığı dönem değil miydi? Okullardaki tarih kitapları ve üniversitedeki tarih konulu ders özetleri Modern Dönemi hâlâ kendinden emin bir şekilde Rönesans döneminden başlatıyor kuşkusuz. Bu durumda, Ortaçağ buna uygun şekilde Konstantinopol'ün dördüncü yüzyıldaki kuruluşunu, 1453'deki düşmesinden ayıran bin yılla sınırlandırılabilir. Bundan önce de Eskiçağ gelir elbet.

Aslında batı tarihini ilk kez üç çağa –Eskiçağ, Ortaçağ ve Modern çağ– ayıran Rönesans'tı. Ondördüncü yüzyılda "Karanlık Çağlar" nosyonunun icat edilmesi, "hümanizmin babası" Petrarca'ya atfedilir. "Karanlık Çağlar": Roma'nın düşüşü ile Petrarca'nın kendi döneminde yeniden doğuşunu gördüğü toplum arasındaki bir dönem, bir *medium tempus*. Ortaçağa ta onsekizinci yüzyıla kadar bu karakteristik aşağılayıcı nitelemeyi bu nosyon kazandırdı. Petrarca'nın *medium tempus*'u bir barbarlık çağıdır. Bu, yalnızca daha önce gelen eski çağın başarılarını daha da sivriltmeye ve aynı zamanda modern zamanlardaki yön değişiminin işaretlenmesine hizmet eden bir karanlık ve gerilik dönemidir.

Klasik eski çağ göz kamaştırıcı bir ışıkla bağdaştırılır ve Ortaçağ gecenin üstüne çöktüğü cahil "Karanlık Çağlar" haline gelirken, modernlik karanlıktan çıkılan bir zaman olarak, aydınlık bir geleceği müjdeleyen bir uyanış ve "yeniden doğuş" zamanı olarak kavranıldı (Calinescu, 1987: 29; ayrıca bkz. Mommsen, 1942: 228, 241).

Ama bu, büyük ölçüde geçmiş çerçevesinde kavranılan bir gelecekti. Rönesans'ın kendi statüsü konusundaki belirsizliğinin, kendi döneminin taklitçi ve yaratıcılıktan yoksun olduğunu düşünmesinin kaynağı budur. Rönesans'ın gerçekleştirdiği "yeniden doğuş" tam olarak buydu –klasik dünyanın daha önceki biçimleri, düşüncesi ve uygulamalarının yeniden ele geçirilmesi. Aslında Rönesans, bu daha önceki dönemin hazinelerini tekrar ele geçirmek açısından kendisini talihli sayıyordu. Karanlık Çağların cehalet ve hurafelerinden Rönesans'ı ayıran buydu. Ama Rönesans'ın tekrar ele geçirdiği şey, saygı gösterdiği şey yeni bir şeyler değildi, kendisinin icat etmiş olduğu bir şeyler değildi. Bu nokta, bir bakıma, onun kendi başarılarını küçümsemesini, bu başarıların eskilerin çoktan elde etmiş oldukları zirvelere ulaşma uğrundaki çabalardan başka bir şey olmadıklarını düşünmesini gerektiriyordu. O nedenle, olsa olsa: Modern cüceler, eski devler.

Rönesans'ın klasik dünyaya tapınmasının başka bir doğurgusu daha vardı. Rönesans, Ortaçağ düşüncesini egemenliği altına alan kutsal tarihin karşıtı olarak dünyasal tarihe duyulan ilgiyi ön plana çıkardı. Hıristiyan tarih felsefesi bilmezlikten gelinmedi, ama ikincil bir konuma havale edildi. Rönesans tarihçileri ve politika kuramcıları Tanrı Kenti'nin tarihinin Augustine tarafından düşünüldüğü gibi çizgisel, ilahi taktire tabi bir biçimi olduğunu kabul ediyorlardı; ama klasik yazarlardan esinlenen ilgileri Yeryüzü Kenti'ndeki değişim örüntüleri üzerinde, insan dünyasının çeşitli devletleri ve imparatorlukları üzerinde toplanmıştı. Machiavelli ve Bodin gibi Rönesans düşünürlerine göre, bu süreç üzerine düşünüm geliştirirken göz önünde tutulacak büyük modeller, Livy gibi Romalı tarihçilerle birlikte Platon, Aristoteles ve Polibius'du. Ayrıca, kendisini tüm dünya tarihinin bir tür paradigması olarak sunan Grek-Roma medeniyetinin kendisi, bu medeniyetin yükselişi ve çöküşü duruyordu ortada. Bu kaynakların ikisi de eski çağın döngüsel değişim görüşüne geri dönülmesi yolunda güçlü birer itici işlevi görüyordu. "Rönesans döneminde klasiklerden oluşan öbeğin yeniden keşfine, pagan nitelikli tarih felsefesi anlayışlarının yeniden canlanmasının eşlik ettiğini belirten beylik yargı"nın nedeni budur (Manuel, 1965: 48).

Rönesans'ın ilerleme düşüncesinin barındırdığı birçok müphemliğin bazılarından, işte bu döngüsel tarih anlayışı sorumlu. Rönesans dönemi aslında Ortaçağ durgunluğundan devrimci bir kopuştur; ama bu, eskilerin sunduğu model çerçevesinde, başlangıcına geri dönen bir çarkın ya da çemberin hareketi olarak kavranan bir devrimdir. Rönesans'ın vaat ettiği yeni doğum daha arı, daha parlak bir zamana, eski dönemin Altın Çağına bir geri dönüştür. Karanlık Çağlar sona erebilir, ama daha sonra gelecek olan yeni ve farklı bir şeyler değil, tazelenmiş, yeniden doğmuş bir geçmiştir. "Karanlık dağıldığı zaman", der Petrarca, "atalarımız daha önceki arı parlaklığıyla tekrar doğabilir". Petrarca'ya göre, Rönesans'ın doğum anında *moderni*, hâlâ Karanlık Çağların insanlarıydılar, ama önemli bir farkları vardı: Eskiçağın "arı parlaklığı"nı geleceğin onaracağını biliyorlardı (Mommsen, 1942: 240).

Şu halde, bizim anladığımız haliyle modernliğin kökenlerini aramamız gereken dönem Rönesans değil. Çatışık bir şekilde, Rönesans'ın kendi zamanını gelecekle radikal ölçüde yeni bir tarzda bağlantılı olarak kavramasını önleyen nokta tam da Rönesans tarih düşüncesinin dünyasal eğilimiydi. Rönesans'ın dünyasallığı, taktirle karşılanan klasik modellerin döngüselciliğiyle bağlantılı olarak, yüzünü geriye doğru, geçmişe döndü. Hıristiyan tarih felsefesine ilgi duyduğu kadarıyla da, dünyanın yaşlandığını ve son bir yeni çöküş içinde bulunduğunu belirten Augustineci görüşe sıkı sıkıya sarıldı (Nisbet, 1970: 97-103). Bu noktanın da geleceğe, hiç değilse yeryüzünün geleceğine pek fazla bir ilgi doğurması muhtemel değildi. Modernliğe *i moderni*'nin ikinci planda kalan, cansız faaliyetlerden başka bir anlam vermeden önce batı düşüncesinin Hıristiyan tarih felsefesine yönelik farklı bir ilgi geliştirmesi gerekiyordu.

Ama Rönesans bir anlamda, en azından dolaylı olarak, bizim modernlik kavramımıza bir katkıda bulundu. Rönesans'ın enerjisi ve canlılığı Avrupalılara, eskileri aşıp geçme değilse de, en azından onlarla aşık atma yeteneğine sahip oldukları konusunda yeni bir güven kazandırdı. Daha önemlisi, Ortaçağ düşünürleri ve Ortaçağ kilisesine karşı giriştiği saldırı esnasında Rönesans, eskilerinki dahil olmak üzere tüm düşünsel yetke biçimlerine karşı çevrilebilecek yeni eleştirel ve rasyonel standartlar geliştirdi. Onyedinci yüzyılın sonunda olup biten de buydu.

MODERNLİĞİN DOĞUŞU

Modernlik konusundaki modern düşüncenin, yani bizim modernlik düşüncemizin genellikle onyedinci yüzyılda doğduğu düşünülür. Bunun bilhassa

onyedinci yüzyılın sonunda, "modernler"in galip çıkarak tam gelişkin modernlik kavramına giden yolun temizlendiği "eskiler/modernler kavgası"nda belirgin bir şekilde görülebileceği savunulur. J. B. Bury, bu türün en iyi ve en berrak çalışmalarından birinde, "modern tarih onyedinci yüzyılda başlar" demektedir (1955: 64; ayrıca bkz. Schabert, 1985: 8).

Bu görüşe göre, bu yoldaki kilometre taşları da açıkça görülebilir. Bu kilometre taşları Montaigne'in *Denemeler*'i (1580), Francis Bacon'ın *Advancement of Learning* (1605) ve *Novum Organum*'u (1620) ve Descartes'ın *Metot Üzerine Söylev*'i (1637) gibi eserlerde bulunur. Sözgelimi, Bacon'ın, modern zamanların dünyayı eskilerin tahayyül edemeyecekleri bir tarzda dönüştüren büyük icatları olan matbaa, barutlu silah ve pusulaya övgüler yağdırdığı sözlerini alalım:

> Çünkü bu üç şey bütün dünyanın görünüşünü ve durumunu değiştirdi: İlkin edebiyatta, sonra savaşta ve son olarak denizcilikte; ve sayısız değişimler bunlardan kaynaklandı, öyle ki, insani olaylar üzerinde hiçbir imparatorluk, hiçbir mezhep ya da yıldız, bu mekanik keşiflerden daha fazla güç ve tesir uygulayamadı (Bacon, 1860: 446).

Buna, eskilerin bilgelik açısından olgunluğa erişmiş olduklarını ve bundan dolayı onları alabildiğine önemsememiz gerektiğini söyleyen geleneksel görüşe Bacon'ın verdiği zekice yanıtı ekleyebiliriz. Tam tersine, der Bacon, "eskiler" olan biz modernleriz, çünkü dünya tarihinin daha uzun bölümünden en fazla yararlananlar, hatalı bir şekilde eskiler dediklerimiz değil, biziz. Hakikat zamanın kızıysa eğer, hakikate daha yakın sayılması gerekenler, zamanın daha erken bir noktasında yer alanlar değil, biziz.

> Temelde Greklerden türettiğimiz bilgelik yalnızca bilginin gençliği gibidir ve gençlerin karakteristik özelliğine sahiptir: Konuşabilir, ama yaratamaz...
>
> Doğrusunu isterseniz, bizim adlandırdığımız şekliyle Eskiçağ dünyanın genç halidir; çünkü dünyanın eskidiği zamanlar eskidir, geriye doğru hesaplayarak bayağı bir şekilde eski saydıklarımız değil; o nedenle şimdi içinde bulunduğumuz zaman, gerçek Eskiçağdır (Bacon, 1860: 3, 49-50; ayrıca Hobbes'un *Leviathan*'daki –1651– şu sözüyle karşılaştırınız: "Çağa saygı göstermemizi sağlayacaksa, Şimdiki Zaman En Eski zamandır").[2]

Son olarak Descartes'ın "İnsanın Bağımsızlığının İlanı"nı –bilgiyi yalnızca insan aklı temelinde yeniden inşa etmek için masanın üstünü temizlememiz gerektiğinde ısrar edişini– ele alabiliriz (Bury, 1955: 65). Bu nokta geçmişteki tüm düşünce sistemlerinin reddini gerektirdi. Hakikati araştırma yolunda yeni bir metoda yaslanan yeni bir başlangıç yapılması

gerekiyordu. Bacon'dan daha uzlaşmaz olan Descartes'ın klasik literatüre hiçbir saygısı yoktu. Gençken öğrendiği Grek literatürünü unutmasıyla övünüyordu. *Metot Üzerine Söylev*'in birinci bölümünde eskilerden niçin vazgeçtiğini anlatır:

> Daha önceki bir çağın insanlarıyla birlikte yaşamak, yabancı topraklarda seyahat etmeye benzer. Kendi göreneklerimizi daha yansız bir şekilde yargılayabilmek ve doğdukları ülkenin dışına hiç çıkmamış olanların yaptıklarının tersine, kendi göreneklerimizden farklı olan her şeyi küçümsememek ve bunlarla alay etmemek için başka insanların göreneklerini biraz öğrenmek yararlıdır. Ama yabancı topraklarda gereğinden fazla gezinenler kendi ülkelerinde birer yabancı haline gelirler ve Eskiçağda yapılanları gereğinden fazla bir merakla inceleyenler bugün kendi aramızda yapılanlardan habersiz kalırlar (Descartes, 1968: 30-1).

Tüm bu tutumlar, onyedinci yüzyılda "eskiler ile modernlerin kavgası" esnasında eskilere karşı girişilen saldırıda bir araya geldi. İlk olarak Augustine'in (oldukça farklı bir ruhla da olsa) geliştirdiği bir tanım ödünç alınarak, kolektif insanlığın tarihi, çocukluktan yetişkinliğe doğru büyüyen ve yıllar geçtikçe bilgeliği ve olgunluğu artan bireyin gelişimiyle karşılaştırıldı. Bilhassa Pascal, Perrault, Fontenelle ve Abbé St. Pierre gibi Fransız yazarların eserlerinde, eski yazarların çağlar süren zorbalığına meydan okunuldu ve bunlar alaşağı edildi. Modernler eskilerin basitçe eşitleri değildi; en erken çağlardan bu yana gelişimi boyunca ırkın geçtiği tedrici eğitim sayesinde modernler kendi öncüllerinin çok daha ötesine geçmeye yetenekliydi. Üstelik, Bacon'ın modern zamanlara tuttuğu alkışa Fontenelle önemli bir ilave yapıyordu. Kolektif insandan farklı olarak tek başına bireyin

> eski bir çağı olmayacak; gençliğinde yapabildiği her şeye daima en az gençliğindeki denli yetenekli olacak ve olgunluk devrine yaraşır şeyleri yapmaya gitgide daha yetenekli hale gelecek; yani, alegoriyi bir kenara bırakırsak, insanlar asla yozlaşmayacak ve insan bilgeliğinin büyüme ve gelişmesi hiçbir son tanımayacaktır (aktaran Nisbet, 1970: 104; ayrıca bkz. Bury, 1955: 69-153; Jones, 1961).

Ama geleceğe duyulan inancın bu cesur olumlanması bir istisna oluşturuyordu. Çok daha yaygın olan inanış, modernin başarıları ne olursa olsun bunların dünyanın genel çürümesinden bağışık olmadıkları yönündeydi. Modernlerin eskiler karşısında zafer kazanmalarını sağlayan araç bizzat bu kaderi gösteriyordu. Çünkü, "şimdiki zaman gerçek Eskiçağ"

ise eğer, o halde şimdiki zaman aynı zamanda dünyanın yaşlılığına doğru bir açılış değil midir? İnsanlığın yaşlı döneminde olmuş olmuyor muyuz? Bacon da böyle düşünmüş gibi görünüyor. "Makine zanaatları ve malları... bir Devletin çöküş çağında" serpilir demişti Bacon; öğrenmenin çoçukluk, gençlik, olgunluk ve "büyüyüp kuruduğu ve tükendiği" ihtiyarlık çağları vardır. Bilgi, teknik, ticaret ve sanayide dünya büyük ilerlemeler gerçekleştirmişti, ama zaman da geçip gitmekteydi. Herhangi bir klasik düşünür ya da Rönesans düşünürü gibi Bacon da sonu olmayan ilerlemeye değil, "şeylerin kaprisleri"ne inanıyordu (Bacon, 1906: 234).

Onyedinci yüzyıl boyunca ve onsekizinci yüzyılın büyük kısmında, büyüme ve ilerleme kadar çöküş ve yozlaşmanın da insanlığın öyküsünün bir parçasını oluşturduğu görüşü yaygın olmayı sürdürdü. Bilgi, bilim ve hatta sanatlar ilerleme kaydedebilirdi, ama bu genellikle ahlaki ve tinsel ilerleme pahasına gerçekleştirilen bir ilerlemeydi. Voltaire ve Rousseau gibi Fransız düşünürlerin yanı sıra Hume, Ferguson ve Smith gibi İskoç ahlakiyatçılarına göre, modern dünya, geçmişteki tüm medeniyetlerin kaderi olmuş olan büyüme, çürüme ve çöküş döngülerinden hiçbir şekilde sıyrılamamıştı. Volney'in *Ruins* (1791) (Harabeler) başlıklı eseri basitçe cazip bir Romantik metin olmayıp yaygın bir duyarlılığı dışavuruyordu. Palmyra'nın harabeleri üzerine düşünceye dalan Volney, "işte insanların eserleri böyle telef olur ve uluslar ile imparatorluklar böyle yok olup gider... Bunun gibi bir perişanlığın gün gelip bizim ülkemizin kaderi olmayacağını kim garanti edebilir ki?" (Manuel, 1965: 67-9; Nisbet, 1970: 125-30; Koselleck, 1985: 14-16).

Zaman ve tarih konusundaki klasik görüşler onsekizinci yüzyılın ikinci yarısına dek batılı zihin üzerinde egemen olmayı sürdürdü. Durum böyle olduğu sürece hakiki bir modernlik kavramı doğamazdı. Onyedinci yüzyıl, bugün çok iyi bildiğimiz üzere, Isaac Newton gibi bilimcileri de etkisine alan kıyamet günü düşüncesinin ve binyılcı düşüncenin yeniden güçlü bir şekilde canlanmasına tanık oldu. Bu zaman görüşü, Ortaçağda olduğu gibi, şimdiki zamana duyulan ilgiyi bir bekleyiş ve hazırlık dönemiyle sınırlandırdı; şimdiden görülen gelecekle şimdiki zaman arasındaki bağlantı taktir-i ilahiye bağlı olup bilinçli insan eyleminin sonucu değildi.

Klasik tarih kavramlarının egemenliği de, yine benzer şekilde, dünya konusunda şimdiki zamana yönelik bir görüşün oluşmasının aleyhine iş gördü. Augustineci İki Kent betimlemesini Bousset'nin dönemine ve sonrasına dek kullanan düşünürler, yeryüzüne ait olaylara uygulanan pagan tarih kavramlarını, insanlığın Tanrı Kenti'nde erişeceği selamete açılan patikasını tasvir eden doğrusal Hıristiyan tarih kavramıyla kaynaştırmakta

zorlanmadılar. İnsan dünyası söz konusu olduğu kadarıyla –doğa diğer bir sorundu– eskilerin bilgeliğine pek fazla bir şey ilave etmeye gerek yoktu. *Historia magistra vitae*, "hayatın öğretmenidir tarih"– bu Cicerocu düstur, onsekizinci yüzyılın ortasına dek hâkim olan tarih görüşünü ifade etti. Tarihin, ahlaki ve politik sorunlarda ders alınabilecek örneklerle dolu bir depo olduğu düşünülüyordu. Bu düşünce temelde yeknesak, temelde değişmeyen bir insan hayatı görüşünü önceden varsayıyordu, öyle ki, bu sayede geçmiş kuşakların tecrübelerinin bugünün amaçları açısından dersler sağlayabilmesi mümkün oluyordu. David Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding* (1748) başlıklı eserinde, "insanlık her zaman ve her yerde o kadar birbirinin aynısı ki tarih bize bu açıdan hiçbir yeni ya da ilginç bilgi sağlamaz. Tarihin asıl yararı, insan doğasının değişmez ve evrensel ilkelerini keşfetmesidir".

Reinhart Koselleck'in belirttiği gibi:

> Tarih kendi çağdaşlarına ya da onların soyundan olanlara nasıl daha basiretli ya da daha iyi olunacağını öğretebilir, ama bunu ancak veri alınan varsayımlar ve koşullar temelde aynı kaldığı sürece yapabilir. Bizim *historia magistra vitae* deyimimizin kullanımı onsekizinci yüzyıla kadar, açıklamaların ahlaki, teolojik, hukuksal ya da politik öğretilerin kanıtlanmasına yönelik tekrarlanabilir araçlar olarak hizmet ettikleri insan doğasının varsayılan değişmezliğinin şaşmaz bir belirtisi olarak kaldı. Buna benzer şekilde, klişelerimizin işe yararlığı, yeryüzündeki olayların birbirlerine potansiyel olarak benzediğini gösteren koşulların gerçekte değişmez olmasına bağımlıydı. Toplumsal değişim bir dereceye kadar ortaya çıktığında, bu o kadar yavaş ve öyle bir hızla cereyan ediyordu ki geçmişteki örneklerin işe yararlığı muhafaza ediliyordu. Geçmiş tarihin geçici yapısı, sürekliliği bozulmamış bir potansiyel deneyim uzamının sınırını çizmişti (Koselleck, 1985: 23; ayrıca bkz. Collingwood, 1961: 76-85).

Onsekizinci yüzyılın ikinci yarısında tedricen zayıflayan ve bu zayıflama yoluyla yeni bir modernlik kavramının önünü açan, işte bu zaman ve tarih görüşüydü. Bu açıdan, başlangıcından bu yana bağrında taşıdığı modernlik düşüncesini en sonunda çıkarıp sunan Hıristiyan tarih felsefesi önemli bir rol oynadı. Ama bunu ancak belirleyici ölçüde dünyasallaşma pahasına yapabilirdi. İlk önce, Kant'ın Hıristiyanlığın "ahlaki terörizmi" –dünyanın sonunun gelmesi yönünde kıyametçi bir beklenti– dediği öğenin Hıristiyanlığın içinden çıkarılıp defedilmesi gerekiyordu. Bu, onyedinci yüzyılda oldukça etkin olan binyılcı biçimde söz konusu oldu. Binyılcı düşünce ve bu düşüncenin çağın yeni bilimsel perspektifleriyle olan bağıntısı üzerine düşünümde bulunan düşünürler, onyedinci yüzyılın sonlarından

itibaren binyılcı inançları dünyasal bir ilerleme düşüncesine tahvil ettiler. Binyıl, bunun sonucunda, bilimsel ve akılcı hale geldi, insanlığın yeryüzü üzerindeki sona ermeyen ilerleyişinin başladığı çağın şafağı haline geldi. Kant, Turgot, Condorcet ve öbürlerinin onsekizinci yüzyıl boyunca geliştirdikleri ilerleme düşüncesi, yeni modernlik düşüncesinin temel harcını oluşturuyordu (Tuveson, 1964; Becker, 1932; Koselleck, 1985 241-2).

Onsekizinci yüzyıl yalnızca Tanrı Kenti'ni yeryüzüne indirmekle kalmayıp aynı zamanda Hıristiyan zaman kavramını dünyasallaştırarak dinamik bir tarih felsefesine dönüştürdü. O ana dek üzerinde uzlaşılan olan Eskiçağ, Ortaçağ ve Modern çağ bölünümleri, dünya tarihinin "aşamaları"na yükseltildi ve sonra bu aşamalar en son aşamaya, özel bir aciliyet ve önemin atfedildiği modern aşamaya, insanlığın gelişim modeline uygulandılar. Modern zamanlar en sonunda kendilerinin farkına varmıştı. Modern zamanlar artık basitçe daha önceki, daha ihtişamlı zamanların aşağı dereceden birer kopyası olarak görülmüyordu; benzer şekilde insanın yeryüzündeki öyküsüne hayırlısıyla son verecek bir bitap düşmüş insani varoluşun son aşaması olarak da görülmüyordu. Tersine, modernlik geçmiş zamanlardan eksiksiz bir kopuş, radikal ölçüde yeni ilkeler temelinde taze bir başlangıç anlamına geliyordu. Modernlik aynı zamanda sonsuzcasına genişletilmiş bir gelecek zamana, insanlığın evriminde emsali görülmemiş yeni gelişimlere uzanan bir zamana giriş demekti. *Nostrum aevum*, yani bizim çağımız, *nova aetas*, yani yeni çağ haline gelmişti.[3]

Modern zamanlar insanlık tarihinin hayati noktası haline gelir. Bundan sonra modernlik mesihvari bir statü edinir. Geçmiş, bugüne yönelik bir hazırlık olmanın dışında anlamsızdır. Geçmiş bize artık bir örnek olarak ders vermemektedir. Geçmişin tek işe yararlığı, olduğumuz halin niteliğini anlamamıza yardım etmesidir. Alman hukuk bilimcisi Friedrich von Savigny, 1815 yılında, tarih "artık yalnızca bir örnekler toplamı değil, daha ziyade kendi durumumuzun hakiki bilgisine açılan tek patikadır" diye yazıyordu. Bu, insan doğasının değişmezliği ve insan hayatının çeşitli aşamalar boyunca tekbiçimliliğini koruduğu yönündeki eski varsayıma artık başvuramayacağımız anlamına gelir. Geçmiş esasen farklı, *başka* bir ülkedir. Modernler eskilerden farklıdır. Tarih hem insan doğasını hem de insani toplumsal hayatın biçimlerini değiştirir. Zaman içinde ne kadar geç bir noktada yer alınıyorsa, değişim oranı o kadar büyüktür.

Bugünün perspektifinden hareketle geçmişin yalnızca yorumlanması ve yeniden yorumlanması gerekli olmakla kalmayıp aynı zamanda geçmişin yetkesi de feshedilecektir. Yaşlılık, davaları soylulaştırmayıp daha ziyade bu davalar üzerine bir kuşku perdesi gerer. Bunlar çok muhtemelen

hurafe ve cehaletin birer ürünüdür. Daha geç cereyan eden, daha fazla aydınlanmış olduğu için daha iyidir. Bu sonuncu önermenin kabul edilmediği durumlarda bile, hiç değilse aydınlanmak ve ders çıkarmak için geçmişe bakılamayacağı konusunda genel bir uzlaşma vardı. Modernler yeni bir dünyada yaşamaktadırlar, düşünme ve edimde bulunma tarzları bakımından tamamen kendilerine güvenirler. Bu noktayı en zorlayıcı şekliyle genç Alexis de Tocqueville'e kabul ettirenin, radikal ölçüde yeni olan Amerika olması da şaşırtıcı değildi.

> Bir çağdan öbürüne sıçrayarak en uzak eski çağlara ulaşıyorum, ama gözlerimin önünde olup bitenin bir paralelini bulamıyorum; ... geçmiş, ışığını geleceğin üzerine düşürmeyi bıraktı... (Tocqueville, 1988: 702; ve genel olarak bkz. Koselleck, 1985: 231-66; Habermas, 1981: 4).

Yeni bir başlangıç duygusu eski kavramlara yeni anlamlar aşıladı. 1789 Fransız Devrimi ilk modern devrimdi. Bu devrim modern kavramını dönüştürdü. Devrim bundan böyle bir şeyi kaçınılmaz olarak başlangıç noktasına geri döndüren bir çarkın ya da çemberin dönüşü anlamına gelmiyordu. Şimdi mutlak yeni bir şeylerin, dünyada daha önce görülmedik bir şeylerin yaratımı anlamına geliyordu. Fransız Devrimi'nin, dünyayı tarihinin yeni bir çağına taşıdığı söylenir genellikle. Fransız Devrimi modernliğin –yani gözlerimizin önünde sürekli oluşan ve yeniden oluşan bir zamanın– doğuşunu işaretler.

Genellikle kavrandığı şekliyle modernlik açık uçludur. Yeni şeylerin sürekli olarak yaratılması nosyonunu içerir. Bu, bir esin kaynağı ya da örnek olarak geçmişi reddetmesinde üstü örtük olarak bulunur. Modernlik yalnızca devrimin ürünü değildir –bilhassa Amerikan ve Fransız Devrimlerinin; modernlik tam da özü bakımından devrimcidir, düşüncelerin ve kurumların sürekli devrime uğratılmasıdır. Bu düşünce sonuçta modernliği amaçsız bir göreceliliğe ulaştıracaktır. Ama oluşma evresinde modernliğin peygamberleri, modernliğin bir anlamı olduğuna kaniydiler. Modern çağ, çeşitli tarzlarda, insan gelişiminin zirvesine vardığı nokta olarak görüldü. Modern çağ, şimdiye kadar katılımcılarının gözlerinden gizlenmiş olan insan tarihinin sırrını ilan ediyordu.

Başka birçok yoldan olduğu gibi burada da modernlik kavramı, bilhassa binyılcı ve Joahimci biçimleriyle Hıristiyan tarih felsefesine bağımlı olduğunu ve bu felsefeden türediğini gösteriyordu. Bu bağımlılık bilhassa modern amentünün en etkili dilegetirilişlerinin çoğunluğundan sorumlu olan onsekizinci yüzyıl sonu ve ondokuzuncu yüzyıl başlarında yaşayan Alman düşünürlerinde –Lessing, Fichte, Schelling, Hegel– belirgindir.

Bu düşünürler, hepsinden önce de Hegel, Hıristiyan dinini dünyasal bir tarih felsefesine dönüştürdüler. Bu düşünürlere göre tarih, insan tininin tedricen açınlandığı ve kendi kendini gerçekleştirdiği bir süreçtir. Modernliğin görevi, Tanrı'nın insana yüklediği amacı keşfetmek ve Tanrı'nın krallığını yeryüzünde bilinçli bir şekilde inşa etmekten başka bir şey değildir.[4] Hıristiyanların gözünde bunun, sapkınlığın daniskası olduğu kuşkusuz –Arnold Toynbee bir keresinde Marksizmin son büyük Hıristiyan sapkınlığı olduğunu söylemişti– ama tüm sapkınlıklar gibi bu sapkınlık da orijinal vahye dayandığını iddia edebilir.

> Hıristiyan tarih şeması ve Joachim'in kendi özel şeması, klasik düşünüş çerçevesinde imkânsız olan belli tarih felsefelerinin mümkün hale geldiği bir düşünsel iklim ve perspektif yarattı. İlerleme düşüncesi olmaksızın Amerikan, Fransız ve Rus devrimleri olmazdı ve Tanrı'nın yeryüzü Krallığı şeklindeki kökensel inanç olmaksızın ilerleme düşüncesi olmazdı... (Löwith, 1949: 212).

Modernlik felsefecileri açısından Fransız Devrimi yeni bilincin hem temel dışavurumlarından biriydi hem de temel araçlarından biri. Fransız Devrimi, modern dönemin amacının, aklın rehberliğinde özgürlüğe ulaşmak olduğunu ilan etti. Fransız Devrimi'nin anlamı buydu. Condorcet, Devrim'in gelişmesinin zirvesi olan 1793 yılında, "devrimci sözcüğü yalnızca özgürlüğü amaçlayan devrimler için kullanılabilir" diyordu. Yine aynı yıl, yurttaşlarına hitaben Robespierre, özgürlüğün kaderini aklın gerçekleştirilmesine, bunların her ikisini de Devrim'in amacına ulaşmasına bağlıyordu: "İnsan aklının ilerleyişi bu büyük devrimin temelini hazırladı ve bu devrimi hızlandırma görevi de sizlere düştü". Daha sonra Hegel bu uğrağı "aklın muhteşem şafağı" olarak felsefeleştirdi.

> Güneşin göklerde yerini alıp gezegenlerin onun etrafında dönmeye başlamasından bu yana, insanın varoluşunun, gerçeklik dünyasını bina ederken esin kaynaklığı eden kafasında, yani Düşüncede toplandığının farkına varılmamıştı (Hegel, 1956: 447; ayrıca bkz. Kumar, 1971: 18, 93; *Social Research*, 1989).

Fransız Devrimi modernliğe karakteristik biçim ve bilincini –akla dayalı devrim– kazandırdıysa, Sanayi Devrimi de maddi tözünü sağlamıştır. Bu aşikâr noktanın modernlik üzerine kaleme alınan literatürde çok ender kabul edilmesi ilginç. Belki de modernliğe ilişkin olarak yazılanların birçoğu sosyologlardan ziyade felsefeciler ve kültür tarihçileri tarafından yazıldığından, modernlik genellikle düşüncelere dair bir olay, bir ideoloji, kültürel bir üslup olarak görülür. Oysa, modern dünyayı, onun

aynı zamanda *sanayi* dünyası olduğunu hesaba katmaksızın düşünmek mümkün mü gerçekten?

Sanayiciliği, onun da içerimlendiği modernliğin daha kapsamlı akımlarından ayrı tutmak zor elbette. Sanayiciliğin kökleri onyedinci yüzyılın bilimsel devriminde ve daha da gerilerde, onsekizinci yüzyıldaki Protestancılıkta yatar. O nedenle, sanayicilik tekniklerle ilintili bir mesele olduğu kadar düşünceler ve tutumlarla da ilintilidir. Üstelik, modernlik daha dar anlamıyla sanayicilikten ziyade geniş anlamda kapitalizmle bağıntılı olduğu ölçüde, modernlik ve ekonomik hayat biçimleri arasındaki bağdaşımların izinin onaltıncı yüzyıla ve o tarihten itibaren oluşan dünya çapındaki ticari kapitalizm sistemine dek geri götürülmesi gerekir (sözgelimi bkz. Wallerstein, 1974).

Her şeye rağmen, modernliğin, ancak onsekizinci yüzyılın sonlarına doğru İngiliz Sanayi Devrimi'nin ortaya çıkışıyla maddi biçimine büründüğünü savunmak akla yatkın görünüyor. Bunun nedeni, kısmen, tam da bu gelişimin patlayıcılığıdır –ekonomik evrimin devrimci ölçülere varacak şekilde hızlanması. Modernlik, aynı zamanda devrimin işareti olan önce-ve-sonra niteliğine sahiptir. Sanayi Devrimi'yle birlikte modernliğin bu niteliği çağdaşlarınca gitgide bariz bir şekilde görülmeye başlandı; bu durum o dereceye vardı ki, insanlığın tarihindeki önemli tek bölünmenin sanayi öncesi medeniyet ile sanayi medeniyeti arasındaki bölünme olduğu düşünülmeye başlandı (Kumar, 1978: 45-63). Böylece, modernlik ve devrim arasındaki bağlantı, politik ya da düşünsel alanda olduğu kadar ekonomik alanda da kendisini ortaya koyar.

Ama modernliği sanayicilikle bağlantılandırmak için daha zorlayıcı bir gerekçe var. Batı toplumu, yalnızca sanayileşmeyle birlikte, gitgide belirginleşen bir şekilde dünya medeniyeti haline geldi. Sanayi teknolojisi olmaksızın batının tüm öbür ülkeler karşısındaki "üstünlüğü"nün bu kadar bariz olup olmayacağını bilmek zor olduğu gibi, bu konuda tartışmak belki de gereksiz. Ticari kapitalizm kuşku götürmez bir güçtü ve batı, başlangıcından beri bu gücün merkezinde yer aldı. Ama sanayi teknolojisinin mümkün kıldığı ölçüsüz güçlenme olmasaydı, zafer çelengi başka ellere geçebilirdi pekâlâ. Sanayicilik, hâlâ büyük ölçüde fakir ve tarıma dayalı olan toplumları, sahip olduğu mallar, silahlar ve gemiler sayesinde, sanayileşmemiş tüm halkların direnişini bastıran yoğun birer iktidar merkezine dönüştürdü. Napolyon'un orduları Fransız Devrimi'nin düşüncelerini tüm Avrupa'ya yaydıysa, İngiliz ve Fransız gemi filoları da Sanayi Devrimi'nin mesajını tüm dünyaya taşımıştır. Mesaj basitti. Bizim zamanımızda, modern zamanlarda hayatta kalmanın tek yolu vardır:

Sanayileşmek. Bir bütün olarak dünya, modern bir toplum olmanın sanayileşmiş bir toplum olmak anlamına geldiğini gittikçe aşikâr bir şekilde gördü. Modernleşmek, sanayileşmekti –yani batı gibi olmaktı (Kumar, 1988c; karş. Gellner, 1988: 162).

Ama modernlik ve sanayicilik, başka bir yoldan, içsel değilse bile yakından bağıntılıdır. Bizatihi modernlik imgemiz, hatırı sayılır bir ölçüde, sanayi öğeleri etrafında oluşur. Çelik, buhar ve hızı zihnimizde uyandırmaksızın modern dünyayı düşünmek zor. İngiltere'deki 1851 yılının Büyük Sergi'sinden, Amerika'da 1930'lu yıllardaki Dünya Fuarı'na dek sanayicilik, başarılarını davul zurnayla duyurdu ve kendisini insanlığın selameti olarak sundu. Modernliğin büyük kentleri, özellikle New York ve Chicago gibi Amerikan kentleri, sanayi teknolojisi olmaksızın düşünülebilir değildir. Dikine yükselen gökdelenler, her yana yayılmış köprüler, dağların ve denizlerin altında yirmi mil uzunluğundaki tüneller, ses hızının aşıldığı havayolu seyahatleri, uzaydaki uydular: Bunların hepsi bizim modernlik imgemizi oluşturan öğelerdir ve hepsi de sanayiciliğin meyveleridir. H. G. Wells gibi yazarlar bunları modernliğin simgeleri olarak aldı ve bunlardan yeni türde bir kurmacayı, yani bilimkurguyu, bizim zamanımıza dair ve zamanımıza seslenen bir kurmacayı yarattı. Bilimkurgu ve onun tutundurduğu popüler ilerleme imgesi açısından, sanayi medeniyetinin harikalarıyla dolu olmayan ne bir bugün vardı ne de gelecek.

İmgeler, kaçınılmaz oldukları kadar tehlikeli de olabilir. Modernliğin sanayicilikle yakın bağıntısı, bugün modernliğin sona erdiğini iddia eden düşünürlerin bulunmasının gerekçelerinden biridir. Sanayicilik, hiç değilse uzlaşımsal olarak anlaşıldığı şekliyle kendisini tüketmiş, kendi sınırlarına varıp dayanmış gibi görünmektedir.

Ama genelde bu iddialar çok dar bir sanayicilik anlayışına, sanayiciliğin popüler imgesinin esinlediği bir anlayışa yaslanır. Sanayicilik basitçe büyük ölçekli teknoloji ya da ekonomik büyüme ve hatta genelde uygulamalı bilimler değildir. Sanayicilik bunları içerir ve bunların ötesine gider. Sanayicilik, dünyada sürekli bir kriz ve yenilenme halinde olan bir sistemin yularını çözmüş olma bakımından modernlikle uyumludur. "Üretimin sürekli devrimcileştirilmesi, tüm toplumsal koşulların kesintisiz altüst edilmesi, bitimsiz bir belirsizlik ve kışkırtma... Tüm sabit, donup kalmış ilişkiler... süpürülüp atılır, tüm yeni oluşan ilişkiler daha kalıplaşmaya fırsat bulamadan eskir". Marx ve Engels, *Komünist Manifesto*'daki (1848) ünlü bir pasajda kapitalist sanayi toplumunu bu ve buna benzer terimler çerçevesinde özelliklendirmekteydiler. Daha sonraları özellikle Joseph Schumpeter'in kederle işaret edeceği gibi, yaratım ve büyüme kadar yıkım,

hatta ölüm, sanayi sisteminin parçasıdır. Bu, hayatta kalmak için sürekli mücadele eden sistemin önemli öğelerini içerir. Bunların hiçbirinden vazgeçilemez gibi görünüyor. Sanayiciliğin sona erişini ilan etmeye pek hevesli olanların gördükleri, belki de, doğum sancısının en son döneminden, görece hâlâ kısa olan tarihi boyunca sanayiciliğin özelliği olagelen yenilenme ve çöküş döngülerinin en sonuncusundan başka bir şey olmayabilir. Bu aynı zamanda, ondokuzuncu yüzyıl sanayiciliğinin büyük kuramcılarından pek çoğunun –Tocqueville, Marx, Weber, Simmel ve Durkheim– bugün hâlâ, kendimiz ve içinde bulunduğumuz zamanlar hakkında bize söyleyecek pek çok şeyleri varmış gibi görünmesinin gerekçelerinden biri olabilir (örneğin bkz. Berman, 1983; Frisby, 1985; Sayer, 1991).

Tarih ve İlerleme; Hakikat ve Özgürlük; Akıl ve Devrim; Bilim ve Sanayicilik: Post-modernistlerin tarihin çöplüğüne havale etmek istedikleri modernliğin "büyük anlatılar"ının ana terimleri bunlardır. Bu terimler onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyılların büyük toplum kuramlarında bir billurlaşma noktasına vardı. Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi bu terimlerin tarihsel işaretleyicileridir, eğilim ve iştiyaklarının özetidir. Yüksek Ortaçağ zindeliğinde değil; Rönesans'ın yaratıcılık patlamalarında değil; hatta onyedinci yüzyılın Bilimsel Devrimi'nde de değil; ama Akıl Çağında, onsekizinci yüzyılın ikinci yarısında, Romalı keşiş ve âlim Cassiodorus'un *antiqui* ile *moderni* arasında ilk ayrımı yapmasını izleyen on iki yüzyıldan fazla bir süre sonra modernlik düşüncesi doğdu.

MODERNLİK VE MODERNİZM

Modernlik değildir "Modernizm". Modernlik düşüncesi ondokuzuncu yüzyılın sonunda bir kez kurulduktan sonra, yine bu yüzyılın sonunda kendisine yönelik karmaşık bir tepkiyle karşılaştı. Bu tepki, kültürel modernizm hareketiydi. Modernizm modernliği hem olumladı hem yadsıdı, modernliğin ilkelerini hem sürdürdü hem de modernliğin bizzat çekirdeğine meydan okudu.

Fransız şair Rimbaud "*Il faut être absolument moderne*", mutlaka modern olmalı diye yazıyordu –ama hangi anlamda modern? Matei Calinescu, karşıtlıkları ondokuzuncu yüzyılın birinci yarısı civarında yüzeye çıkan, "birbirinden ayrı ve keskin bir çatışma halinde olan iki modernlik" saptamıştır. Modernliğin ruhundaki toplumsal ve politik bir tasarı olarak modernlik ile estetik bir kavram olarak modernlik arasındaki bölünme işte bu dönemde cereyan etti. Bir yanda bilim, akıl, ilerleme, sanayicilik; öbür yanda bunların duygulanım, sezgi ve imgelemin özgür oyunu lehine tutkulu

bir şekilde yadsınması ve reddedilmesi duruyordu. Bir yanda "burjuva" modernlik vardı; öbür yanda "burjuva modernliği tamamen reddedişiyle, modernliği tüketmeye yeminli olumsuzlayıcı tutkusuyla" kültürel modernlik vardı (Calinescu, 1987: 41-2).

Kültürel modernliğin, başlangıcından beri modernlik düşüncesini yıkıcı olduğu kesinlikle savunulabilir. "Muhalif kültür"ün, Lionel Trilling'in onsekizinci yüzyılın sonunda başlayan modern çağın işareti olarak gördüğü "muhalif kültür"ün –"modern medeniyete yönelik şu keskin düşmanlık çizgisinin"– merkezinde edebiyat ve sanat yer almıştır (1967: 12, 19; karş. Kolakowski, 1990: 11). Benzer şekilde, Daniel Bell de modern toplumun "tekno-ekonomik düzeni"nin "işlevsel akılcılığı" ile kültürünün ilkesini oluşturan "kendi kendini gerçekleştirme ve kendini tamamlama"ya yönelik anarşik ve hazcı itki arasında radikal ölçüde bir ayrılık olduğu kanısındadır. Kültürel modernlik, kendini gittikçe daha yeğin ve daha eksiksiz tamamlamaya dair bir "yeni duyarlılık" peşindeki bitimsiz arayışı esnasında, ekonominin ve politik birimin temeli olan akılcı disipline dayalı düzeni altüst eder (Bell, 1976: 14, 34).

Modernliğin erken döneminde ortaya çıkan bu düşmanlığın –Bell'in, kapitalist modernliğin "kültürel çelişkileri" dediği şeyin– en bariz kanıtı, onsekizinci yüzyılın sonlarından ondokuzuncu yüzyılın ortasına kadar götürülebilir olan Avrupa romantizm hareketidir. Sir Walter Scott'ın romanlarında ve Friedrich Schlegel, Burke, Chateaubriand ve de Maistre'in yazılarında Ortaçağın ve genelde geçmişin eski itibarının iade edilişi; Blake, Wordsworth, Coleridge, Shelley, Keats ve Byron'ın şiirinde duygu ve imgelem adına ortaya konulan savunular; Gericault ve Delacroix'nın resminde görülen şiddet ve egzotiğin uyandırdığı hayranlık: Romantizm'in tüm bu bildik özellikleri, Aydınlanma tarafından açıklandığı haliyle modernliğin önde gelen ilkeleriyle kapışmaya girdi. İmgelem akla, yapıntı olan doğal olana, öznellik nesnelliğe, kendiliğindenlik hesap-kitaba, düşsel olan cismani olana karşı çıktı; esrarengiz ve doğaüstü olana yapılan başvuru bilimin dünya görüşüne karşı çıktı. Romantik duyarlılık, İngiltere'de Blake ve Coleridge'den geçerek Carlyle, Dickens, Arnold ve Ruskin yoluyla Morris ve Lawrence'a uzanan, sanayiciliğe yönelik bütün bir ahlaki ve kültürel eleştiri çizgisinin zorunlu temeliydi (Williams, 1963). Bu geleneğin önemli bir boyutu, modern öncesi toplum, özellikle Ortaçağ hayatında geçmişte kalmış yaşantı biçimlerinin yeniden canlandırılmasıydı. Modernlik geçmişten keskin bir kopuş ve geleceğe doğru belirleyici bir yönelim demekse, romantizm de gayri insani ve yaratıcılıktan uzak olan bir şimdiyi eleştirmek için gerekli kaynakları geçmişte bulma eğilimine girmiş gibi görünüyordu.

Bazı eleştirmenler romantizmin o denli güçlü ve kapsamlı bir modernlik karşıtı hareket olduğu kanısına vardılar ki modernizm ve hatta postmodernizm gibi daha sonraki hareketlerin yalnızca özgün itkiye düşülmüş birer dipnot olduğunu düşünme eğilimine girdiler. Sözgelimi, Frank Kermode, açıklamaların çoğunda modernizmin klasiklerindeki temel bir sima olarak geçen şair W. B. Yeats'i romantizmin modeli olarak ele alır (Kermode, 1961). Ama böyle bir tutum, romantizmin ayırıcı öbür bazı görünümlerini ihmal etmemize yol açabilir. Romantizmin yalnızca getirdiği biçimsel yenilikler açısından değil, aynı zamanda toplumsal ve politik görüşleri bakımından hatırı sayılır ölçüde (erken aşamalarında kesinlikle) devrimci olduğunu hatırlamalıyız. Wordsworth ve Shelley gibi Romantik şairlerin birçoğu ateşli birer Fransız Devrimi yandaşıydılar ve özgürlük, eşitlik ve adaletin hüküm süreceği bir gelecek beklentisini hararetli bir şekilde yaşatıyorlardı. Türklere karşı Yunanlıların yanında savaşan Byron, hayatını yeni milliyetçilik davası uğrunda kaybetti ve tüm Avrupa'da milliyetçi bir kahraman haline geldi. Romantizmde, kendi çağını yeni bir başlangıçlar ve sınırsız olanaklar zamanı olarak görmesini sağlayan güçlü bir ütopyacı, hatta binyılcı bir akım bulunuyordu. Romantizm, tüm bu yolları izleyerek modernliğe karşı değil, modernliğin düşünceleri ve duyarlılıklarının yanı başında yol aldı. Kimilerinin Romantik tinin en tipik özellikleri olarak gördükleri öznellik ve bireye verilen ağırlık bile, modern zihin açısından hiçbir şekilde yabancı değildi. Tam tersine, bazı kuramcılara göre, modernliğin kendi kendisine dayattığı "çifte bağ"a yol açan şey, tam da modernliğin sürekli kendi kendisini yaratma halindeki, özerk kendi kendini belirleyen birey idealini yükseltmesidir (Bell, 1976: 16).

Romantizm bazı dışavurumlarında, birçoklarının karakteristik modern tutum olarak gördükleri tutuma daha da yakınlaştı. Bu anlayış, romantizmin pagan medeniyete karşıt olarak Hıristiyan medeniyetin estetik açıdan ilintili boyutları olarak kavranmasından kaynaklanıyordu. Chateaubriand'ın *The Genius of Christianity*'si (1802) gibi çalışmalarda, Hıristiyan sanat ve düşüncesinin şiirsel ve yüce öğeleri –sözgelimi Gotik'te görüldüğü haliyle– klasik Eskiçağ dünyasının kurala bağlı biçimciliği ve soyut akılcılığının karşıtı bir konuma yerleştirildi. Onsekizinci yüzyıl yeni-klasisizmi, "Augustcü Çağ"ın kültürel üslubu, eski düşüncenin karakteristik ve evrensel güzellik ideallerinin peşinde çaba gösterilmesini yeniden başlatmıştı. İpuçlarını Hıristiyan Ortaçağın aşk öykülerinden, menkıbelerinden ve destanlarından alan romantizm, buna karşı tepki gösterirken "ilginç", özel, bireysel ve kahramanca olana ağırlık verir. Romantizm tarihsel olarak özgül ve somut olan üzerinde, çağın hayatının arz ettiği çeşitlilik ve tikellik

üzerinde odaklanmıştı. Evrensel olan ve zaman dışı olana karşı çıkarak göreceli ve zamanla geçici olanla ilgilenir. Fransız roman yazarı Stendhal, bu anlamda romantizmin "*le beau ideal moderne*" (güzel modern ideal) olduğunu ilan eder. Romantizm, çağdaş hayatın, modernliğin farkında olmaktır. Stendhal, *Racine and Shakespeare* (1823) başlıklı çalışmasında "*romanticisme*"i, "kendi görenekleri ve inançlarının bugünkü koşulları altında, insanlara olanaklı en üst derecede keyif sağlayan edebi eserler sunma sanatı" olarak tanımlar.

Calinescu bu ifadenin "Baudelaire'in modernlik kuramının bir tür ilk taslağı" olduğunu söylemiştir. "Stendhal'e göre, romantizm kavramı değişim, görecelik ve her şeyden önce bugüne ait olma nosyonlarını somutlar ve bu nosyonlar da romantizmin anlamının, Baudelaire'in kırk yıl sonra '*la modernité*' dediği fenomenin anlamıyla çakışmasını sağlar. Basitçe söylenecek olursa, romantizm, sanatsal bir tarzda iletilen bugün duygusudur" (Calinescu, 1987: 39-40). Stendhal'in romantik sanatçının büyük önyargılarla karşılaşacağını ve kendi çağının sanat âdetleriyle hesaplaşırken "çok cesur" olması gerekeceğini göz önünde bulundurduğunu bunlara ilave ettiğimizde, normalde geç ondokuzuncu yüzyıl modernizmiyle bağdaştırılan avangard kavramına hemen hemen ulaşmış olduğumuzu görebiliriz. Tüm bunların sonucu çatışıktır. Burada romantizm, Kermode'nin de savunduğu gibi, modernizmin kaynağı haline getirilir. Ama aynı zamanda, hem romantizmin hem de modernizmin, genelde o denli şiddetle karşı çıktıkları savunulan modernliğin tam da kurucu boyutlarına –bugüne, sıradan gündelik hayata ait olma– yakın oldukları düşünülür.

Bu çatışkı ya da müphemlik, Fransız eleştirmen ve şair C. Baudelaire'in, modernlik kuramında taşıdığı büyük önemle bağlantılıdır. Marshall Berman, Baudelaire'in "kendi yüzyılında yaşayan erkeklerin ve kadınların kendilerini modernler olarak görmelerini sağlamak konusunda ondokuzuncu yüzyıldaki başka herhangi birinden çok daha fazlasını yaptığı"nı söyler (Berman, 1983: 132). Modernlik üzerine kaleme alınan yazılarda, başka hiçbir eser onun "Modern Hayatın Ressamı" (1863) başlıklı büyük denemesinden daha sık zikredilmez. Ama bununla eşit ölçüde, başka hiçbir eser onun bu denemesi kadar yanlış sunulmamıştır. Baudelaire'in modernlik durumunu alkışladığı söylenir. Buna göre, Baudelaire kendi zamanının övgücüsüdür, "yüksek kapitalizm çağındaki lirik şair"dir. Tarihsel ve mitolojik sahnelerin resimlerini yapan akademik ressamlara karşı modern hayatın ressamını alkışlar. Modern kentteki hayattan ve *flâneur* ve züppe gibi kentli tiplerden keyif alır. Bu görüşe bakılırsa, Baudelaire, eskilere karşı modernlerin tarafını tutar; bu bakımdan Condorcet,

Constant, Saint-Simon ve Comte gibi yurttaşlarının yanı başında modernliğin peygamberlerinin saflarına dahil edilebilir.

Ama bu açıklama, Edgar Allan Poe'yu taktir eden ve *Les Fleurs du Mal*'in yazarı olan Baudelaire'e, sonraki yıllarında Pozitivizm ve İlerleme Düşüncesine duyduğu amansız düşmanlıkla ünlenen estet ve dekadan Baudelaire'e ters düşer. Bu nokta onu Aydınlanma modernliğinin saflarına yerleştirmez pek. Herhangi bir yere yerleştirirse eğer, bu da aslında onu her zaman kendilerinin kahramanı olarak gören modernlerin saflarıdır. Bu durum, modernliğin alkışlanmasını olduğu kadar modernlikten tiksinti duyulmasını da ima eder. Böylece, bir kez daha, modernlik ile modernizm arasındaki, olumlu inanç ile olumsuz tutku arasındaki karmaşık etkileşimi incelememiz gereği doğar.

Baudelaire'e göre, modern olan romantiktir. Bu noktada Stendhal'i izler ve modern olanı onurlandırıyor gibi görünür. "1846 Salon Sergisi"nde, "modernizm güzelliğin en yeni tarihli ve en modern dışavurumu olarak tanımlanabilir" der. Günün büyük sanatçısı "romantizmi olanaklı en yüksek derecede" gösteren sanatçı olacaktır. Bu, geçmişin kararlı bir yadsınması demektir: "Bir kimsenin kendisini romantik olarak adlandırırken bakışını sistematik bir şekilde geçmişe sabitlemesi çelişkilidir". Modern dünya ve bilhassa modern kent, ne Akhilleus'un ne de Agamemnon'unkine uyan yeni ve tikel bir güzellik türü" sunar. "Paris hayatı şiirsel ve harika konular açısından zengindir. Hayret verici olan, tıpkı soluduğumuz hava gibi bizi sarıp sarmalar ve içimizi doldurur..." Baudelaire, "1846 Salon Sergisi"nin sonunda, günün ressamlarının geleneksel konulara mıhlanıp kalmalarından ve "bizi kuşatıp üstümüzde basınç uygulayan modern hayatın kahramanlığını" ihmal etmelerinden şikâyet eder. "Aradığımız hakiki ressam bugünün hayatından onun destansı niteliğini kapıp çıkarabilecek, kravatlarımız ve rugan pabuçlarımız içerisinde ne kadar büyük ve şiirsel olduğumuzu bize hissettirebilecek bir ressamdır". "1846 Salon Sergisi", tam da bunu yapan ve bundan dolayı "modern güzellik"i nasıl tasvir etmek gerektiği konusunda modern ressamlara örnek olan modern bir yazara düzülen övgüyle sona erer.

> *İlyada*'nın kahramanları sizin ayak bileklerinize bile ulaşamaz... yarattığınız tüm karakterlerin en kahraman ve en dikkat çekici, en romantik ve en şiirsel olanlarını, siz, Honore de Balzac, kalbinizden çekip çıkardınız (Baudelaire, 1981: 107; ayrıca bkz. 46, 51-2).

Ama Balzac romantik idiyse, Baudelaire'in tüm hayatı boyunca tutarlı bir şekilde modern ressamların en romantiği ve bundan dolayı en iyisi

olarak alkışladığı Delacroix da romantiktir. Oysa, Delacroix modern hayattan sahneleri resmetmemektedir. Bunun yerine, bilhassa Virgilius ve Dante'nin eserlerinden alınma edebi konuları seçmektedir. Ya da bazıları tarihsel olan, bazıları da Kuzey Afrika'ya yaptığı gezilere dayanan egzotik doğu sahnelerini resmetmektedir. Zaman zaman insan hayatından tamamen sakınır, hayvanların dünyasındaki destansı hayatı tasvir etmeyi tercih eder. Şu halde, Delacroix hangi anlamda bir romantikdir ve bunun modernlikle bağlantısı nasıl kurulur?

Bunun yanıtı Baudelaire şunu yazdığında gelir: "Bir kimse kendi romantikse eğer, Romalıların ve Greklerin romantiklerini yaratması mümkündür" (Baudelaire, 1981: 52). Burada romantizmin, modern hayata ilgi duyulmasından daha farklı ve daha derin bir anlamı vardır. Bu anlayış çerçevesinde romantizm bir dönem, tarihsel bir çağ ya da hatta bir üslup bile değildir. Daha ziyade zihinsel bir tutumdur ve hatta modern çağa özgü bir hissedişin tutumudur. Delacroix doğrudan doğruya modern yaşantı ve bakışa seslenen yeğinlik, imgelem ve tutkululuk niteliklerini –bilhassa rengi ustalıklı bir şekilde kullanışında ortaya çıkar– sergilemesinden ötürü bir romantik ve bir moderndir (Baudelaire, 1981: 59-76). Bu tutum ve bu yetenekler olduğunda, bir sanatçı, ister eski ya da modern olsun, ister edebiyattan ya da hayattan, doğadan ya da toplumdan alınmış olsun, herhangi bir konuyu pratikte işlerken modern bir romantik duyarlılık sergileyebilir.

Baudelaire'in "Modern Hayatın Ressamı" başlıklı denemesinde yaptığı modernlik tartışmasına, bu ikili romantizm kavramını akılda tutarak yaklaşmamız gerekir. Baudelaire bu denemesinde, çağdaş sahneleri –ister modaya uygun giyinmiş halde eğlenen Parisli hanımlar olsun, ister caddelerdeki kalabalıklar ya da isterse Rusya ile girişilen savaş esnasında Kırım'daki askeri birlikler– canlı bir şekilde resmetmesinden ötürü ressam Constantin Guys'a övgü yağdırır. Bugüne dair temsillerden duyduğumuz keyif, der Baudelaire, "kısmen bu temsillerin bugüne ait olma niteliğinden kaynaklanır". Guys bize bu keyfi verir. Guys bize güzelliğin "biricik ve mutlak" bir şey olmadığını, "her zaman ve kaçınılmaz olarak iki öğeden oluştuğunu" hatırlatır. Bir yanda "ebedi ve değişmez" öğe, öbür yanda "çağdaşlık, moda, maneviyat, tutku ... diyebileceğimiz göreceli duruma bağlı öğe" yer alır. "Kutsal çöreğin eğlendirici, tedirgin edici, iştah açıcı öğesi gibi olan bu ikinci öğe olmaksızın birinci öğe hazmedilemez, tatsız, uyarlanmamış ve insan doğasına uygunsuz kaçacaktır" (Baudelaire, 1981: 392). Guys, kutsal çöreği gerektiği ölçüde tatlandırarak servis yapar. Bu dünyaya ait, hayatı seven biri olan Guys, "akıp geçen muhteşem ve göz

kamaştırıcı hayatı izler. Başkentlerdeki hayatın ebedi güzelliğini ve şaşırtıcı ahengini taktir eder... " (Baudelaire, 1981: 400).

Ama Guys, modern hayatın göz kamaştırıcı çeşitlilik içerisindeki yüzeyini algılayan gözlere sahip olmaktan daha fazla bir gerekçeyle övülür. Resimlerinin, şeylerin görünüşlerinin berisinde yatan hakikatini açığa çıkaran "manevi bir doğurganlığa" sahip oldukları gösterilir. Guys, özel ya da kamusal hayatın tikel bir sahnesinin altında yatan ideali ya da tipi sergilemeye çalışmaktadır. Baudelaire, onu bir noktada, "uçucu anın ve bunun barındırdığı tüm ebediyetin ressamı" olarak betimlediği Balzac'la karşılaştırır (1981: 394). Modern ressamın peşinde koştuğu ya da koşması gereken şey budur. "Onun amacı moda olandan, tarihsel zarfının içinde barınan şiiri çekip çıkarmak, geçici olandan ebedi olanı damıtmaktır" (1981: 402).

Bu, sanırım şu anlama geliyor: Modernlik, ressamın ya da başka herhangi bir sanatçının ilgilenmesi gereken boyutlardan yalnızca biridir. Bu nokta, yukarıdaki tümcelerden biraz sonra gelen ünlü ve çok alıntılanan ifadede açıkça sergilenir. "Modernlik geçici, uçucu, olumsal olandır; sanatın bir yarısı budur, öbür yarısı ise ebedi ve değişmez olandır". Bu ifade, yalnızca bu ikisinin tamamlanmış bir sanat eserinde birleştirilmesini sanatçıya bırakarak moderni ebediyetten ayırmakla kalmaz, aynı zamanda modernliğin Baudelaire açısından özünde tarihsel değil, estetik bir kategori olduğunu açığa çıkarır. *Her* çağın kendi "modernliği" vardır; "geçmişteki her ressamın bir modernlik biçimi vardı," der Baudelaire. Her sanatçı, tüm zamanlarda moderni, kendi çağının özgül bakışı ve duyarlılığını tasarlamaya çalışmalıdır. Her sanatçı "geçici, uçup giden öğeyi" eserine dahil etmeye çalışmalıdır, aksi taktirde "soyut ve tanımlanabilir bir güzelliğin boşluğuna" düşme riskine girecektir (1981: 403).

Bunun, bir estetik kuramı olarak ne denli kabul edilebilir olursa olsun, genel modernlik kuramlarının çoğunda yer alan bir öğe olarak sorunlu olduğunu görmemiz gerekir. Bu kuramlar, özgül tarihsel ve sosyolojik karakteristiklere sahip bir tarihsel dönem, bir çağ –bizim çağımız– olarak modernlik üzerinde odaklanmışlardır. "Ama," der Berman, "Baudelaire'in modernlik kavramı modernlik düşüncesinin tüm özgül ağırlığını, somut tarihsel içeriğini boşaltır. Herhangi bir zamanı ve tüm zamanları 'modern zamanlar' haline getirir; ironik bir şekilde, modernliği tarihin tamamına yayması yüzünden, kendi modern tarihimizin özel niteliklerinden uzaklaşmamıza yol açar" (Berman, 1983: 133).

Modernlik hakkındaki peşin hükümlerimizi öbür çağlara dayatmaktan sakınmalıyız elbette. Baudelaire'in modernlikle estetik bir sorun olarak

ilgilenmesi pekâlâ uygundur, bunu her ne kadar ne kendisi ne de biz, çağın karakterinden tamamen ayrı tutamasak da. Hemen hemen aynı tarihlerde, Baudelaire örneğinde söz konusu olandan daha kapsamlı bir toplumsal ve kültürel bağlamda olsa bile, İngiliz eleştirmen ve şair Matthew Arnold'un buna benzer bir zaman dışı modern kavramını geliştirmeye başlamış olması ilginçtir. Arnold, Oxford'da Şiir Profesörü sıfatıyla yeni dönemin açış dersinde sunduğu "Edebiyattaki Modern Öğe Üzerine" (1857) başlıklı çalışmasında, moderni, Avrupa tarihinin çeşitli zamanlarında bitişik halde bulduğunu gösterdiği belli genel düşünsel ve medeni erdemlerle özdeşleştirdi. Edebiyattaki modern öğenin sırf bir çağdaşlık ürünü değil, bir tutumun, "önemli, oldukça gelişmiş, zirvesine varmış bir çağın" tutumunun ürünü olduğunu savundu (Arnold, 1970: 60). Bir toplum hoşgörülü, akılcı, eleştirel olduğunda ve üslup gelişimine izin vermeye yetecek kadar bir hayat konforuna sahip olduğunda moderndir. Arnold, bu tanımdan hareketle Perikles döneminde yaşayan Atinalıların –"eski çağa ait olmalarına rağmen"– Elizabeth döneminin İngiltere'sinden daha modern olduğunu, Thukydides'in Raleigh'dan daha modern bir tarihçi olduğunu düşünmektedir. Bu tanıma dayanarak onsekizinci yüzyılın ondokuzuncu yüzyıldan ve her iki yüzyılın bizim yirminci yüzyılımızdan daha modern olduğu yargısına varabiliriz. Arnold, bu kadar normatif ya da kural koyucu bir modern kavramını oluştururken, açıkça bu kavramın niteliklerini içinde bulunduğu günün toplum ve kültürüne ısrarla kabul ettirmeye çalışıyordu. Ama Arnold'un duygudaşlıkla yapmadığı ve kendisinin modern kavramının yapmamıza izin vermediği şey, moderni "modern çağ" ile yani en yakın tarihte doğan tarihsel dönemin tikel karakteristikleriyle özdeşleştirmektir.

Bu bakımdan Arnold, Baudelaire'den daha fazla suçlanamaz. Tehlike, modernliğe ilişkin bunun gibi estetik ya da normatif nitelendirmeler kendi bağlamlarından kopartılarak modern çağa ilişkin tarihsel ya da sosyolojik betimlemeler olarak ileri sürüldüklerinde baş gösterir. Arnold'un başına pek böyle bir şeyin gelmemesinin nedeni onun modern kavramının kısmen daha az bilinmesi olmakla birlikte, daha muhtemel bir nedeni de mevcut amaçlarımızın birçoğuna daha az yarayışlı olmasıdır. Öte yandan Baudelaire bu kaderi en korkunç haliyle yaşadı. Kendi çağının ister yandaşı, ister eleştirmeni ya da isterse her ikisi olarak görülsün, bu çağ üzerine yapılacak bir yorum açısından ziyadesiyle uygun bir kaynak olduğu düşünüldü. Modern toplumun bölük pörçük ve yerinden çıkmış olduğunu, geçmişten radikal ölçüde bir kopuşu gerçekleştirmiş olduğunu ve "geçici, uçucu ve olumsal"ın bir sahnesi olduğunu belirten görüşü desteklemek

amacıyla "Modern Hayatın Ressamı" ve öbür yazılarından tekrar tekrar alıntılar yapılır. Daha yakın bir tarihte ve büyük ölçüde aynı pasajlara dayanılarak, Baudelaire ite kaka post-modernlik kuramlarının hizmetine sokuldu.

Baudelaire'in modernlik kuramı açısından taşıdığı önemden kuşkulanmak söz konusu olamaz. Ama modern karşısındaki tutumunun karmaşıklığının çok daha iyi farkında olunmasına gerek var. Baudelaire, burjuvayı taktir ederken aynı anda lanetler. Cumhuriyet, hatta sosyalizm uğrunda mücadeleye girmiş, sonra her ikisine de karşı çıkmıştır. Kent hayatından güç toplamış ve Guys gibi, o da "sanki devasa bir trafoya dalarcasına" kentin kalabalığına gömülmüştür. Ama dinmek bilmeyen huysuzluğuyla yine aynı kente ve aynı kalabalıklara karşı çıkabilirdi (Clark, 1973: çeşitli yerlerde; Berman, 1983: 131-71).

Baudelaire'de kendi çağının basit bir şekilde onaylanmasının söz konusu olmadığı kesin. Aslında, Baudelaire, döneminin başat eğilimleri olarak gördüğü eğilimlerden kendisini gitgide uzaklaştırmıştır. Amerikalı yazar Edgar Allan Poe'da kendi ruhuna yakın birisini bulan Baudelaire, aynen Poe'yu bunaltan güçlerin saldırısına maruz kaldığını düşünmüştür. Amerika, yeni modern toplum tipinin sivri bir örneğiydi. Bu yeni modern toplum yararcı ve maddeciydi. Demokrasiye ve "kamuoyu"nun egemenliğine tapıyordu –Baudelaire'e göre, bu, "yeni bir zorbalık biçimini, hayvanların zorbalığını ya da hayvanerki"ni yaratıyordu. Bu topluma has ilerleme düşüncesine, "şu büyük sapkın düşkünlüğe", "avanakların bir tür esrikliği"ne inanıyordu. Baudelaire, "her yere sıçrayan ve her şeyi aynı düzeye indirgeyen, kabarma halindeki demokrasi dalgası"ndan korkmak bakımından Poe'ya katılıyordu.

Bu dalganın önde giden kurbanlarından birisi, taktir edilen şu toplumsal tip, yani Baudelaire'in "dekadan çağlardaki kahramanlığın son titrek parıltısı" olarak gördüğü züppe olacaktı. Walter Benjamin'e göre, nihai olarak hem Balzac'ı hem de Baudelaire'i "romantizme muhalif kılan" –yani kendi çağlarının ruhuna karşı koyan– nokta, Baudelaire'in kahramana duyduğu ve Balzac'la paylaştığı bu inançtır (Benjamin, 1973: 74; ayrıca bkz. Baudelaire, 1981: 163-6, 191-4, 421-2; Berman, 1983: 138-42; Calinescu, 1987: 55-8).

MODERNLİĞİN MÜPHEMLİĞİ

Baudelaire'in modern karşısındaki müphemliği –Berman'ın "pastoral" ve "karşı-pastoral" modernlik imgeleri arasındaki müphemlik dediği şey–,

modernlik kuramı açısından taşıdığı önemi azaltmaktan ziyade artırır. Modernleşme –modernliğin toplumsal ve ekonomik süreçleri– başlangıcından itibaren modernizmi, yani modernliğin kültürel eleştirisini doğurmuştu. Genellikle modern duyarlılığı somutlayan ilk düşünür olduğu söylenen Rousseau, en çok modernliğin rasyonelleştirme eğilimlerine karşı tutkulu başkaldırısıyla tanınır. Kapitalist modernliğin büyük kuramcısı Marx, "günümüzde her şey kendi karşıtına gebe gibi görünüyor" cümlesiyle dışavurduğu bir çatışkıya çarpılmıştı: Maddi ilerlemenin yanı başında manevi yoksulluk, bilimsel ilerlemenin yanı başında kitlelerin cehaleti, insanların köleleştirilmesinin doğanın fethine eşlik etmesi. Marshall Berman bu çatışkıya ilişkin görkemli çalışmasında şunu yazar: "Hatta, tam anlamıyla modern olmanın anti-modern olmak anlamına geldiğini söyleyebiliriz: Marx ve Dostoyevski'nin yaşadığı dönemden bugüne dek, modern dünyanın taşıdığı potansiyelleri, onun en elle tutulur gerçekliklerinin bazılarından nefret etmeksizin ve bunlarla savaşmaksızın kavramak ve benimsemek imkânsız olageldi" (Berman, 1983: 14; karş. Anderson, 1984: 104-6; Jameson, 1992: 304).

Lionel Trilling, modern kavramının, tam karşıt yönde karşımıza dikilecek şekilde salınıp dönebilecek kadar değişebilir ve kaygan bir anlamı olduğuna işaret etmişti (Trilling, 1967: 29). Ama bu değişebilirlik düz bir çizgi üzerinde gelişen bir süreç olmadı hiçbir şekilde. Modernliğe karşı Rousseau, Romantizm ve ondokuzuncu yüzyılın başındaki öbür gelişmelerde görülen erken dönem başkaldırılar, sonraki dönemlere sahip oldukları güç ve açıklıktan hiçbir şey bırakmadı. Gelgelelim, romantizm örneğinde gördüğümüz gibi, bu ayaklanmaların umudu bir yana bırakmadıklarına ilişkin güçlü bir belirti vardır. Bu umut, modern dünyanın kurtarılabileceğini ve bunun da kısmen modernliğin kendi araçlarıyla, akıl ve devrim aracılığıyla gerçekleştirilebileceğini önerir. Bu güven ondokuzuncu yüzyılın birinci yarısında güçlü olmayı sürdürdü. Sözgelimi, Hegel ve onun Marx dahil izleyicilerinin yazılarında, modern dünya özenli ve eleştirel bir soruşturmaya tabi tutulur. Modern dünyanın başarısızlıkları sergilenerek mahkûm edilir. Ama bu hataları alt ederek insanlığı yeni bir özgürlük ve kendi kendini tamamlama dünyasına götürecek ve en az onlar kadar modern nitelikte olan eğilimlerin açığa çıkarılması da bu soruşturmaya eşlik eder.

Ondokuzuncu yüzyıl ilerleme kaydettikçe modernliğin kültürel eleştirisinin yeğinliği artar. Ya da daha ziyade umut öğesinin azalmaya yüz tuttuğunu ve keder öğesinde bir artış olduğunu, bunun da zaman zaman bir tür nihilizme vardığını söyleyebiliriz. Gerçek anlamıyla değerlendirilmeleri

için ondokuzuncu yüzyılın sonunu beklemeleri gerekmiş olsa da, bu durum kısmen Kierkegaard ve Nietzsche'nin yazılarında görülebilir. Bu aynı zamanda, her ne kadar Rusya'nın oluşturduğu bağlam, kendisinin bir bütün olarak Avrupa'daki akımların temsilcisi olarak görülmesini zorlaştırsa da, Dostoyevski'nin yazılarında bulunabilir. Bu anlamda, demokrasiden duyduğu korkuyla ve ticaretle uğraşan orta sınıfların, yani "Zevksizler"in toplum üzerinde kurdukları egemenliğin kültür üzerinde yol açtığı sonuçlardan ötürü kapıldığı telaşla İngiliz şair ve eleştirmeni Matthew Arnold daha temsil ediciydi. Buna benzer korkuları İsveçli kültür tarihçisi Jakob Burckhardt da dile getirmişti. Bu iki düşünürün kapıldıkları melankoli, açıkça kaybedilmiş bir dava olarak gördükleri şey karşısındaki kayıtsızlıkları, Byron gibi romantiklerin "estetik" melankolisi deme eğilimi gösterebileceğimiz şeyin epey ötesine uzanır.

Ama yeni kötümserlik, alaycılık, bezginlik ve kederi bildiren ruh hali en güçlü haliyle Flaubert, Baudelaire, Rimbaud ve Verlaine gibi Fransız şairleri ve yazarlarının yazılarında ve roman kişilerinde ifade edilmişti. Bu durum, kişisel hayatlarında genellikle Rimbaud'nun "duyuların düzensizliğe itilmesi" dediği uygulama biçimlerine, yani alkol kullanımını aşırıya vardırma, uyuşturucuları deneme ve Ortodoksi dışı cinsel davranış biçimlerine büründü. Bu yazarların duyguları, sanat çalışmalarında radikal biçim denemelerine girişme ve yeni türde konuları işleme yoluyla dışavuruldu. Kendilerinden sonra gelenlere Simgecilik, İmgecilik, Doğalcılık ve hatta Flaubert'in son romanlarında "anti-roman"a yaklaşan bir şeyleri miras bıraktılar. Başka bir anlatımla, bu yazarların, resim alanında kendilerine karşılık gelen izlenimcilerle birlikte, 1890 ve 1930 yılları arasında serpilen modernizm hareketinin babaları olarak görülmeleri için yeterince neden var.

Baudelaire'in "Modern Hayatın Ressamı" başlıklı denemesini, Jean Baudrillard, "romantizm ile çağdaş modernlik arasındaki köprü" olarak görür. Modernizm, daha önce işaret ettiğimiz gibi, geç romantizm olarak görülebilir. Ama modernizm modernliğe karşı giriştiği saldırıda o denli ileri gider ki bu saldırı modernizmi neredeyse nitel açıdan tamamen farklı bir şey olarak görmemizi haklı çıkarır. Modernliğin tüm putlarını önüne katıp süpürüşünde, modernizmi yeni bir şey olarak görmemizi sağlayacak bir kapsayıcılık söz konusudur. Modernist tonlama ve tarzda yeni bir aciliyet ve sertlik, bilinçli bir şekilde karşı koyma ve saldırma yönünde yabanıl bir arzu görülür. Baudrillard, Baudelaire'in bir "kopuş estetiği"ni, öznelliğin serbest bırakılmasını ve bitimsiz bir yeni arayışını gündeme getirdiğini söyler. Baudelaire aynı zamanda sanat alanında kabul görmüş

tüm biçimler karşısındaki, daha genel olarak "kabul görmüş moda, cinsellik ve toplumsal davranış modellerinin yetke ve meşruluğu" karşısındaki düşmanlığıyla kültürel avangard fenomeninden de sorumludur (Baudrillard, 1987a: 68).

Modernizm nedir? Bu sorunun yanıtlanması için, doğal olarak modernizmle bağdaştırılan 1890'lı yıllardan 1920'li yıllara uzanan dönemin belli başlı isimlerini gözden geçirerek ilk adımı atabiliriz. Şiirde Mallarmé, Valéry, Rilke, Yeats, Eliot, Pound ve Stevens sayılabilir. Bu isimler yeni şiir vezinleri ve *vers libre** gibi yapılarla ilintilendirilir; bu isimler aynı zamanda simge ve imgeyi radikal ölçüde geliştirir. Dilde yaşanan bir kriz duygusunu da ifade ederler –Proust, Kafka, Musil, Joyce, Woolf, Lawrence ve Faulkner'ı dahil edebileceğimiz modernist roman yazarlarının da özelliği olan bir duygudur bu. Roman yazarları gerçekliğin geleneksel temsilleri konusunda birtakım sorular ortaya atmıştı. Bu yazarlar "bilinç akışı" gibi teknikleri gündeme getirmek ve roman ile öykü planı ve anlatı konusundaki standart düşüncelere muhalefet etmek için hem Gerçekçilikten hem de Doğalcılıktan –bunlar genelde modernliğin icatları olarak görülür– koptular. Tiyatro alanında Ibsen, Strindberg, Pirandello ve Brecht, oyunların sahnelenmesine dair teknik uzlaşımlara ve hatta oyun yazarlarının geleneksel olarak işledikleri konulara itiraz ettiler. Bu isimler "bütünlüklü ve tamamlanmış karakter" şeklindeki standart oyunculuk düşüncesini reddederek bunun yerine kişiliğin ve zihinsel durumun çok katlı, çoğu durumda çelişkili düzeylerini gösterdiler. Strindberg, *Miss Julie*'ye (1888) yazdığı önsözde, oyunundaki simaların "modern karakterler" olmalarından ötürü, onları bilinçli olarak "belirsiz, parçalanmış" halde tasarladığını yazmıştı.

> Oyunlarımdaki karakterler medeniyetin geçmişteki ve bugünkü aşamalarından, kitaplardan ve gazetelerden alınma insanlık parçalarının bileşimidir; tıpkı insan ruhu gibi pırtı ve çaputtan dokunmuştur (aktaran McFarlane, 1976: 81).

Parçalanma aynı zamanda Schoenberg, Berg ve Webern'in oluşturdukları "İkinci Viyana Okulu"nun müzikal yeniliklerinin tam olarak amacı değilse de etkisiydi. Atonalite ve ahenksizlik, müzikal ahenk konusunda beklenen düzenlilikleri dağıtıyor ve dinleyiciyi tedirgin ederek belirsizlik içinde bırakıyordu; on iki nota sistemi hem klasisizmin hem de romantizmin canlı ve melodik akışıyla keskin bir uyumsuzluk içinde olan bir etki üretmişti. Figürün ve kişiliğin parçalanması aynı zamanda resim alanında Picasso ve Braque'ın önderlik ettikleri Kübist devrimin de amacıydı.

* Serbest vezin (ç.n.).

Yaptıkları resimlerde ve kolajlarda insan figürleri harfiyen "kitap ve gazete parçaları"ndan oluşturulmuştu. Bu figürler, toplumsal ve doğal ortamlarla olan ilişkileri açısından, doğalcı temsil uzlaşımlarında olduğunun tersine bunlardan ayrıymışlarcasına değil, doğal ve toplumsal ortamlarıyla kaynaşmış ve içlerinde eriyip dağılmış (eğer bu figürler hâlâ insanmış gibi duruyorduysalar) halde sunuluyorlardı.

Modernist eğilimler kendilerini yalnızca sanat alanında ortaya koymadılar elbette. Bütün bir felsefi, psikolojik, toplumsal ve politik düşüncede toprağın sarsıldığı ve çatırdadığı işitilebiliyordu. Başat akılcılık, pozitivizm ve yararcılık çizgileri saldırıya uğruyordu. Pareto, Mosca, Sorel, Le Bon, William James ve Wallas'ın yazılarında politik güdülenim ve davranış hakkındaki göreneksel varsayımlar sorgulanıyordu. Bu sorgulamaya göre, insanlar, ondokuzuncu yüzyılın standart politika ve ekonomi kuramında olduğu gibi tamamen özçıkarına düşkün, yarar peşinde koşan, aldığı hazzı çoğaltmaya bakan akılcı mahluklar değildi. Modernliğin temel öğretisi olan akla karşı girişilen saldırı, Freud ve Bergson örneklerinde daha da derindi. "Aklın tahttan indirilişi", irrasyonel ve bilinçdışı güçlerin açığa çıkarılışı, belki de modernizmin modernliğe vurduğu darbelerin en tahrip edici olanıydı. Bu darbe Frazer, Durkheim ve Weber'in yazılarında dinsel ve mitolojik güçlerin ve öbür "modern-öncesi" biçimlerin araştırılması ve bir ölçüde yeniden meşrulaştırılması yolunu açık bıraktı. Bundan böyle modern toplum "ilkel" ya da arkaik toplumlardan çok farklıymış gibi görünmemeye başladı. Buna ilaveten, Freud, modern ilerleme düşüncesinin üzerine devasa bir gölge düşürdü. Freud, medeniyetin ve *a fortiori* modern medeniyetin devasa bir psişik ıstırap ve bitkinlik pahasına kotarıldığını ileri sürüyordu. Bu, farklı bir biçim içerisinde, Nietzsche'nin de mesajıydı. O vakte kadar büyük ölçüde görmezden gelinen Nietzsche'nin çalışmaları, 1880'li yılların sonunda, Danimarkalı eleştirmen Georg Brandes'in eğitimli Avrupa kamuoyunun dikkatini çekmesiyle birlikte, hararetli bir kabulle karşılandı. Nietzsche'nin karakteristik düşünceleri ahlak ve toplum felsefesindeki modernist hareketin temel izleklerini özetliyordu.

> Nietzsche'nin kıyametçi vizyonu, insanın tarihinin bir kader noktasına, uzun bir medeniyet çağının sonuna vardığı konusundaki derin inancı ve tüm insan değerlerinin toptan gözden geçirilmesi gerektiği yönündeki önerisi, bu yıllarda batılı insanın iştiyaklarında güçlü bir yankı buldu. Hıristiyanlığın öğretilerine karşı başlattığı şiddetli saldırı, Brandes'in "aristokratik radikalizm" diye tanımladığı radikalizm savunusu, ondokuzuncu yüzyılın *idees reçus*'sünü* insafsızca

* Düşünce reçeteleri (ç.n.).

eleştirmesi, geleneksel ahlakı topyekün yadsımasıyla Nietzsche, kendisine modernist dönemde benzersiz etkileyicilikte bir rol kazandıran *fin de siecle* ve Birinci Dünya Savaşı kuşaklarının onayını elde etti (McFarlane, 1976: 79; ayrıca genel hatlar açısından bkz. Hughes, 1958; Masur, 1966; Bullock, 1976; Biddiss, 1977; Anderson, 1984; Hobsbawm, 1987: 219-275).[5]

Sık sık olduğu gibi, Nietzsche'yle post-modernizmin peygamberi sıfatıyla karşılaştığımızda, Nietzsche'nin gerçekte modernizmin peygamberi olduğu yönündeki iddiayı hatırlamalıyız. Bu nokta, iki üslup arasında bir ölçüde süreklilik, hatta belki de özdeşlik olduğunu önermekte olup bunu aynı zamanda modernizmin karakteristik hareketlerinin bazıları da güçlü bir şekilde önerir. Bu hareketler, modernliğe karşı gelişen başkaldırının en gösterişli olduğu ve popüler imgelemde en fazla yer etmiş hareketlerdir. Birinci Dünya Savaşı esnasında başlayan Dadaizm, dönemin büyüsü bozulmuş ruh halinden bazı parçaları yansıtırken, bunu aynı zamanda mevcut güç durumu yaratmak üzere elbirliği etmiş olan tüm resmi düşünce ve kurumlara yönelik taşkın ve edepsiz bir saldırıya dönüştürdü. Gelgelelim, bu hareketin öfkesi politikayı değil, sanatı, yerleşik kuruluşun kutsal ineğini hedefliyordu. Dadaizmin amacı, sanatın kutsallığını bozmak, sanatın amacını ve tam da bu modern zamanlarda olanaklılığını sorgulamaktı. Marcel Duchamp'ın "readymade" nesnelerinde, Francis Picabia'nın erkekleri ve kadınları işlevsiz makineler olarak temsil edişinde ve Tristan Tzara'nın yerleşik geleneklere karşı çıkan saldırgan manifestolarında, burjuva beğenisi ve duyarlılığıyla alay ederek bunlaır sarsma arzusu abartılı ölçülere vardı. İroni ve absürdlük, skandal ve yıkıcılık, Dadaistlerin çağın deliliğini tedavi etmeye ve kaybedilmiş arılığı onarmaya çalışırken başvurdukları tekniklerdi.

Dadaizm içinden bazı insanları ve teknikleri ödünç alan gerçeküstücülük bu düşünceleri daha politik bir yöne çevirdi. Gerçeküstücüler açısından modernliğin en fazla nefret edilesi yönü, onun yararcılığı ve Freud'un "haz ilkesi"nin hak iddialarına karşıt olarak "gerçeklik ilkesi" dediği şeye teslim olmasıydı. Modernlik, rutin işleyişi kabullenmesi ve arzuyu, hazzı reddetmesi yüzünden, varoluşu insanlığından yoksun bırakmıştı. Akıl ve bilimi kutsallaştırırken, fantezi ve imgelemi çocuklara, ilkellere ve akıl hastalarına yaraşır alanlar olarak toplumun izbelerine havale etmişti. Bir bakıma romantiklere benzer şekilde Breton, Arağon, Dali ve Buñuel gibi gerçeküstücüler fantastik olanın, modern bilimin açığa çıkardığı gerçeklik denli gerçek olduğunu göstermeye çalışmışlardı. Gerçeküstücüler Freud'un rüya konusundaki düşüncelerini alarak bu düşünceleri

insan varoluşunun ikiliğini, insan varoluşunun mantık ve fanteziden, bilinçli ve bilinçdışı süreçlerden oluşan ikiliğini ifade eden bir paradigmaya dönüştürdüler. Gerçeküstücüler hazzı ve hayal gücünü alkışladılar, erotik ve duyumsal olanı keşfe çıktılar, büyüde ve delilikte bastırılmış güçler ve kaynaklar buldular.

Gerçeküstücülüğün, "geçmişle olan tüm yakınlıklarına rağmen", "özünde modern bir iştiyak" olduğu savunulmuştur (Short, 1976: 308). Bu nokta kısmen, hareketin izleyicilerinin bazılarının komünizme bağlı olmalarına işaret edilerek gösterilir. Gerçeküstücülüğün, Marx ile Freud'u birleştirerek Paris'teki 1968 Mayıs olayları esnasında tam anlamıyla modern bir devrim düşüncesi geliştiren sitüasyonistlerin ana esin kaynağı olarak yeniden yüzeye çıkmaya yetecek denli güçlü ve dayanıklı kaldığına kuşku yok (Kumar, 1988d). Modernizmin, modernliğin basit bir yadsınması olmadığının vurgulanması genel hatlarıyla doğrudur; modernizm basit bir yadsıma olmayıp, daha ziyade modernliğe bir tepki, eleştirel bir yanıttı. Fütürizm ve Konstrüktivizm gibi bazı boyutlarında modernizm, modernlik karşısında duyulan bir hayranlık ve neredeyse bir modernlik saplantısı sergiliyordu (Nash, 1974). Bu hareketlerin modernliğe yönelik suçlamaları, modern toplumun *yeterince* modern olmadığını ileri sürüyordu. Modern toplum "sahicilikten uzak" şekilde moderndi. Modernliğin tüm içerimlerini kabul etmesine el vermeyecek denli tedbirli ve korkaktı modern toplum. Modern toplum geçmişin kalıntılarını beslemeyi tercih etmiş, böylelikle modernliğin tüm potansiyelinin gerçekleştirilmesini önlemişti.

Bu eleştiri hiçbir yerde mimari alanındaki Modern Hareket'te olduğu denli ikna edici ortaya konulmamış ve etkin bir şekilde uygulanmamıştır. Modernist mimari, kültürel modernizm ile onsekizinci yüzyıl modernlik düşüncesi arasındaki en net bağlantıydı. Modern çağı ürkekliği ve nostaljisi yüzünden, yeni-klasisizm ve yeni-gotikçilikte olduğu gibi geçmişteki üslupları sürekli yeniden canlandırması yüzünden suçluyordu. Modernist mimariye göre, modern çağa özgü, modern hayat ve modern teknolojiyle uyumlu bir mimari olması gerekiyordu. Yeterince tuhaf bir şekilde, William Morris ile Sanat ve Zanaat hareketinden –çoğunlukla Ortaçağcılığa bir geri dönüş olarak düşünülen hareketlerden– esinlenen modernist mimarlar yeni malzemelere ve yeni tasarım düşüncelerine yöneldiler.[6] Gerçekten de modern malzemelerle –çelik, cam, beton– çalışmak istediler. Binalarının ve planladıkları kentlerin modern akıl düşüncesini yansıtmasını istediler. Binalar ve kent planları bilimsel, evrensel ilkelere dayanmalıydı. Biçim, işlevi yansıtmalıydı; yararsız süslemelere yer yoktu. Sullivan, Wright,

Loos, Le Corbusier, Gropius ve Mies van der Rohe'nin çalışmalarında, Gropius'un 1919 yılında kurduğu Bauhaus uygulamasında bu düşüncelerin büyük kısmı gerçekleştirildi; Chicago ve New York gibi kentlerde modern binalar "Uluslarası Üslup"un bildik ve karakteristik görünümlerine büründü: Geometrik şekiller, dik açılar, uyumlu akan çizgiler (Scully, 1961; Hitchcock, 1968; Pevsner, 1975).[7]

Mimari alanındaki modernizm burada sunduğumuz öykü açısından önemli, çünkü "post-modernizm" yönündeki iddialar ciddi bir şekilde ve ilk olarak temelde mimari alanında ortaya atıldı. O nedenle, post-modernizm bir ölçüde modernist mimarinin temsil ettiği modernizm türüne karşı bir tepki olarak anlaşılabilir. Ama mimari aynı zamanda modernizmin kendi öyküsü içerisinde de önemli. Mimari, modernizmin çeşitliliğini, çatışmalı ve sıklıkla çelişkili eğilimleri harmanlayışını mümkün olan en açık yoldan gösterir. Modernizm, fütürizm ve konstrüktivizmde olduğu gibi, "sahicilikten uzak" bugünü gelecek adına mahkûm edebilirdi; ve bunu Proust'un romanlarında kaybedilmiş bir bütünlüğün olduğu bir zamana başvurulmasında olduğu gibi ya da T. S. Eliot'ın şiirinde daha önceki bir "organik topluluk"a yapılan göndermede (o dönemin bilhassa Alman kaynaklı toplum kuramlarının birçoğunu hiç zikretmesek de) olduğu gibi geçmiş adına, en az gelecek adına yapılırken görülene eşit bir güçle yapabilirdi. Modernizm, dadacılık ve gerçeküstücülükte olduğu gibi akıl ve bilime saldırabilir ve aynı zamanda bunları Malevich'in 'Suprematizm'i ile *de stijl* ve Bauhaus hareketlerinde olduğu gibi kucaklayabilirdi. Modern teknolojiyi ve sanayinin yarattığı hayat tarzını Henri Rousseau'nun ilkelci resminde ve D. H. Lawrence'ın romanlarında olduğu gibi reddedebilir ve yine aynı zamanda fütürizm ve modernist mimaride olduğu gibi teknoloji ve sanayiden gurur duyabilirdi. Dönemin resim ve mimarisinin büyük çoğunluğunda görüldüğü gibi modern kent hayatını alkışlayabilir ve Munch'un resimlerinde, Joyce ve Eliot'm yazılarında olduğu gibi kimsesizlik, yalıtılmışlık ve yabancılaşmayı bu hayatta bulabilirdi. Modernizm sanat ve kültürü tarihin dışına çıkarmayı, bunları zamandan arındırmayı amaçlıyordu; ve bununla eşzamanlı olarak, çalışmalarının, içinde yaşadıkları kendi modern zamanlarının en yeğin canlılıkta dışavurumları olduklarını iddia ediyordu.[8]

Avusturyalı şair Hugo von Hofmannstahl 1893 yılında şöyle yazmıştı: "Bugün iki şey modern görünüyor: Hayatın çözümlenmesi ve hayattan kaçış... " Doğa ve zihne ilişkin tüm fenomenlerin en insafsız bilimsel yoldan parçalarına ayrıştırılması, anlaşılması yönünde bir dürtü vardı. Aynı zamanda bu işlemden güçlü bir kaçınma duygusu, düş ve fanteziye

"içgüdüsel, neredeyse uyurgezer bir teslimiyet" duygusu, modern dünyadan kaçış arzusu vardı (McFarlane, 1976: 71). Bu iki boyutun genellikle aynı kişide ya da aynı harekette birlikte var olması yüzünden bu konum daha da karmaşık bir hal alıyordu. Aynı ifadenin içerisinde modernliğin hem kucaklanması hem de reddedilmesi söz konusu olabiliyordu. Joyce ve Baudelaire kent hayatında cümbüşe dalarken, yine aynı hayatı lanetleyebiliyorlardı. Kübizm hem modernliğin bir eleştirisiydi hem de modern, bilimsel görme tarzlarının hayranlıkla keşfine çıkılmasıydı. Frazer ve Freud aklın irrasyonel güçlerle sürekli bir mücadele içerisinde olduğunu göstermiş ve mit ile bilinçdışının hak iddialarına saygı göstermemiz gerektiğini ısrarla ileri sürmüşlerdi; ama kendileri aklın haklılığına ve aklın hüküm sürmesi gerektiğine ikna olmuş halde sıkı birer akılcı olarak kaldılar. Romantizm gibi modernizmin de ikiye bölünmüş bir ruhu vardı. Ama bu bölünme, bir kriz duygusundan, şeylerin kıyametvari bir sona erişinin (bu her ne kadar yeni başlangıçlara bir açılış olacaksa da) söz konusu olduğu inancından kaçınamayan bir *fin de siecle* ruh haline uygun olarak çok daha derin ve nevrotikti.

> Israrla varlığını sürdüren bir dünya görüşü varsa eğer, bu, kıyametçi demek zorunda olduğumuz bir dünya görüşüdür; dekadanlık, yenilenme umudu, geçiş döneminde yaşama duygusu, bir sona erme ya da peçenin indirilmesi duygusu bu dünya görüşünün işaretleri olarak kabul edilirse, doksanların modernizminin bu dünya görüşüyle hissedilir bir teması var. Böyle zamanlarda yakın geçmişten bir kopuş olduğunun iddia edilişinde dikkati çeken bir aciliyet, kışkırtıcı bir kriz, Yeniye sunulan bir tarihsel yeterlik duygusu olur (Kermode, 1968: 2).

Şu halde modernizm, kültürel umutsuzluğun orta yerinde kendine özgü güveni, canlılık duygusunu barındırmaktadır. Modernizmin yeniye duyduğu hayranlık onu ilerleme yakasına yerleştirir ve böylelikle modernliğin temel düşüncelerinden biriyle bağlantıya geçmiş olur. Ama yapılan suçlama, tam da bu yeni saplantısının söz konusu bağlantıyı kopardığını ileri sürer. Bu kopuşla birlikte değişim, daha fazla özgürlük sağlamaya ya da daha eksiksiz bir özdışavurumu gerçekleştirmeye yönelik bir araç olmaktan ziyade, kendi başına ve kendi için arzu edilebilir bir şey olarak görülmeye başlanır. "Gelenekten kopuş" olarak tanımlanmış olan modernlik bizzat bir gelenek haline, "yeni geleneği" haline gelmiştir. Modernizmin etkisi altında modernlik, sonu gelmeyen bir yenilikten daha fazla bir şey değildir: Üslubun sonsuz değişimleri, modanın sonsuz döngüleri. Baudrillard, "Değişim uğrunda bir değişim estetiği haline gelebilmek için modernlik,

başlangıçta temelini oluşturan tüm tözsel ilerleme değerini parça parça kaybeder..." der. "Sınırına vardığında, aynı zamanda modernliğin sonu/amacı (*la fin*) olan modayla kolayca ve safça kaynaşır" (Baudrillard, 1987a: 68-9; ayrıca bkz. Rosenberg, 1970: 23-4).

Modernliğin sonu mu? Post-modernlik mi? Bu sorular besbelli başka bir bölüm açmamızı gerektiriyor.

Notlar

1) Tilo Schabert, bunun Büyük Theodoric'in tarihyazıcılığını yapan Romalı bilgin ve keşiş Cassiodorus'un (485-580) yazılarında eski çağ ve modernlik arasında kurulan ilk karşıtlık için bile doğru olduğunu işaret eder.

Cassiodorus kendi çağdaşlarına "Modernler" (*moderni*) adını verdi çünkü (Batı Roma İmparatorluğu'nun çöküşünün ardından) "Eskiler"in (*antiqui*), Romalı *antiquitas*'ın bilgisini ve kültürünü kendi çabalarıyla yeniden edinmenin ve bu bilgiyi kendi çağlarının kullanabileceği şekilde verimli kılmanın onların görevi olduğuna inanıyordu. Buna uygun bir şekilde, Cassiodorus'un yaptığı ayrım, Roma'nın çöküşü ve yeni Germanik krallıkların ortaya çıkışından sonra eski çağın kültürünün yerine "yeni" bir kültür koymayı hiçbir şekilde amaçlamamıştı. Tam tersine, Cassiodorus kendi çağdaşlarını eski kültürün mirasçıları ve onarımcıları olarak, deyim yerindeyse "yeni eskiler" olarak görüyordu. Bundan dolayı, onun "modernlik" kavramı eski çağın kültürel geleneğinden herhangi bir kopuşa değil, açıkça bu geleneğin kesintisiz sürekliliğine gönderme yapıyordu (Schabert, 1985: 1).

Aslında Origen, Eusebius ve İznikli Gregory gibi ilk dönem Hıristiyan babaların bazıları arasında, pagan düşüncenin tarihsel döngücülüğüne etkin bir şekilde karşı çıkma ve belli bir yöne, amaca sahip ve hatta ilerlemeci olan Hıristiyan tarih görüşü ile bu görüş arasında mümkün olan en güçlü ayrım çizgisini çekme yönünde bir eğilim vardı. Daha sonra, eski çağın onuru tam anlamıyla geri iade edildiğinde ortaya çıkan gözde bir uzlaşma –sözgelimi, Freisingli Otto'nun *History of the Two Cities*'de (1146) bulunan bir uzlaşma–, maddesel tarihin şeklini döngüsel olarak görme ve kutsal tarihin şeklini ise anlamlı ilerleme olarak görme biçiminde ortaya çıktı (Manuel, 1965: 10-13, 32-5; ayrıca bkz. Mommsen 1951; Momigliano, 1977: 107-26; Gurevich, 1985: 124).

2) Schabert, "daha yaşlı ve bundan ötürü daha bilge olan eskiler değil, biziz" görüşünün daha Giordano Bruno'nun *La cena de le ceneri*'sinde (Küllerin Külü, 1584) ortaya çıktığına ve Jean Bodin'in *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*'inin de (1566) eski dünya karşısında modern dünyanın sahip olduğu bilginin üstünlüğüne duyulan neredeyse Baconcı bir güveni dışavurduğuna dikkat çeker. Ama Schabert, modernlerin eskiler karşısında ancak onyedinci yüzyılın sonunda, *querelle*'de gerçekten galip geldiğini kabul eder. Schabert (1985: 3-4; karş. Kolakowski, 1990: 7).

3) Yeni modernlik kavramını ifade etmenin bir yolu, Rönesans, Reformasyon ve Yeni Dünya'nın keşfiyle onaltıncı yüzyılda başlayan "Modern" dönemi, "çağdaş" ya da "en yakın" dönemden, Modern çağın serptiği tohumların nihayet ürün verdiği Aydınlanma ve Fransız Devrimi döneminden ayırmaktan geçiyordu. Bu ürünle birlikte, Hegel'in belirttiği

gibi, "Tarihteki son aşamaya, bizim dünyamıza, bizim zamanımıza" ulaştık (Hegel, 1956: 442; ayrıca bkz. Koselleck, 1985: 231-66; Habermas, 1987: 5-7).

4) "Yıllıklarının sunduğu tüm değişen sahneleriyle Dünya Tarihi, Tinin bu gelişme ve gerçekleşmesi sürecidir –hakiki *Theodicaea*, Tanrı'nın Tarihte haklılaştırımı budur" (Hegel, 1956: 457).

5) Ondokuzuncu yüzyılın sonunda kültür ve toplumdaki çelişkiler konusunda, Robert Musil'in epik romanı *Niteliksiz Adam*'dan alınan aşağıdaki pasajla karşılaştırınız:

> "Ondokuzuncu yüzyılın son yirmi yılının yağ gibi kayıp giden mizacından, birdenbire, Avrupa'nın her yerinde, canlandırıcı bir ateş yükseldi. Neyin yola çıktığını kimse bilmiyordu; yaklaşanın yeni bir sanat mı, Yeni İnsan mı, yeni bir ahlâk mı, yoksa belki de toplumun yeni baştan karılıp düzenlenmesi mi olduğunu kimse söylemiyordu. Ama insanlar her yerde, eski hayat tarzına karşı mücadele etmek üzere ayağa kalkıyorlardı... Daha önceleri sesleri boğulan ya da kamusal hayatta hiç yer bulamayan yetenekler gelişti. Bunlar birbirlerinden, başka herhangi ilgisiz bir şeyden olabilecekleri kadar farklıydılar ve amaçları arasındaki çelişkiler aşılamaz nitelikteydi. Üstinsana olduğu kadar Altinsana da değer veriliyordu; sağlığa ve güneşe tapılıyordu; kahramanlara şevkle tapınırken Sokaktaki Adamın toplumsal itikatlarına da şevkle bağlıydılar; kişi hem inançlıydı hem de kuşkucu; doğalcılık hem değerli, dinçlik belirtisi hem de hastalıklı olarak değerlendiriliyordu; eski şatolar ve gölgeli sokaklar, hazan bahçeleri, pırıltılı havuzlar, mücevherler, haşhaş, hastalık ve şeytan hayal edilirken, aynı zamanda övgüler, engin ufuklar, demirci körükleri, hadde fabrikaları, çıplak boksörler, ayaklanan toprak köleleri, ezeli Bahçedeki erkek ve kadın ve toplumun yıkımı hayal ediliyordu. Kabul etmek gerekir ki, bunlar birbirleriyle çelişkiliydi ve farklı birer savaş çığlığını dile getiriyorlardı; ama yine de hepsi aynı hayatı solumaktaydılar. Bu çağ analiz edilseydi, ağaçtan yapılmış demir kadar absürd olan saçma sonuçlara varılırdı; oysa gerçekte tüm bunlar titrek bir anlam içerisinde harmanlanmıştı. Yüzyıl dönümündeki büyülü tarihte somutlanan bu yanılsama o kadar güçlüydü ki, kimilerinin kendilerini henüz hiç kimsenin çiğneyip geçmediği yüzyıl olarak yeninin üstüne bir heves atılmalarını sağlarken, kimileri eski yüzyıla, tıpkı eski evinden taşınırcasına, son bir bakış fırlatıyordu; ama bu arada her iki taraf da bu iki tutum arasında çok bir fark olduğu duygusuna kapılmıyordu" (Musil, 1979: 59).

6) Buradaki bağlantıyı, "sanat" ve "zanaat"ın birbirinden ayrı faaliyetler olmadığı, "yarar" ve "güzellik"in birlikte yürümesi gerektiği ve sanatçının kendisini modern dünyadan ayrı tutamayıp bu dünyanın tasarımına tam anlamıyla katılması gerektiği konusunda Morris'in gösterdiği ısrarlı tavır kurar. Malzemelere verilen önem ve bütün bir eserin tasarımına duyulan ilgiyle birlikte bu düşünceler, Morris'in sanayi malzemelerini ve sanayi teknolojisini reddetmesine rağmen, modernist tasarımcı ve mimarlara çekici gelmişti. Bkz. Pevsner (1975: 19-39).

7) Karş. Charles Jencks: "Mimari modernizmin sanayileşme ve ilerleme ideolojisini daha da geliştirmesine karşılık, öbür alanların pek çoğunda modernizm ya bu eğilimlere karşı mücadele etti ya da bu eğilimlerin yasını tuttu" (1989: 28).

8) Modernizmin çelişkili karakteri, bazı yorumcuların modernizmi kültür tarihinin kullanışlı olmayan bir kategorisi olarak tamamen bir köşeye fırlatmasına yol açtı. Perry Anderson'a göre, bu yargı post-modernizmi de içerimleyecek şekilde ortaya atılabilirdi.

> Bir nosyon olarak modernizm, tüm kültürel kategoriler arasında içi en boş olanıdır. Gotik, Rönesans, Barok, Üslupçuluk, Romantik ya da Neo-Klasik terimlerinden farklı

olarak modernizm, kendi içinde betimlenebilir hiçbir konu göstermez: Olumlu bir içerikten tamamen yoksundur. Aslında... bu yaftanın altında engin bir değişkenlik gösteren çok çeşitli –aslında uzlaşmaz– estetik pratikler yatar: Simgecilik, konstrüktüvizm, dışavurumculuk, gerçeküstücülük. Özgül programları dillendiren bu pratikler, tek göndergesi bizzat zamanın anlamsız geçişi olan bir portmanto kavram altında *post hoc* birleştirildi. Bunun kadar boş ya da hükümsüz başka hiçbir estetik damga yok. Çünkü bir dönem için modern olan kısa sürede eskir. Terimin beyhudeliği ve buna eşlik eden ideoloji, bu terimin enkazına sıkıca sarılan, ama aynı zamanda "post-modernizm"in bulunmasıyla yükselen dalgada daha ileriye kulaç atan mevcut girişimlerde çok açık bir şekilde görülebilir: Kendi kendini kutlayan kronolojinin dizisel bir geri çekilişinde birbirini kovalayan boşluklar (Anderson, 1984: 112-13).

5
Modernlik ve Post-Modernlik (II): *Post-Modernlik Fikri*

İnsanın yalnızca çok yeni bir icat, henüz iki yüzyıldan daha eski olmayan bir sima ve bilgimizdeki yeni bir karışıklık olduğunu ve bu bilgi yeni bir biçim keşfeder etmez gözden kaybolacağını düşünmek rahatlatıcıdır... ve derin bir ferahlık kaynağıdır.
Michel Foucault (1970: xxiii)

Totaliteye karşı savaşalım; temsil edilemez olana tanıklık edelim; farklılıkları harekete geçirelim ve adın onurunu kurtaralım
Jean-François Lyotard (1984b: 82)

Post-modernlik, modernliği katlanılabilir kılmış olan umutlar ve hayallerden yoksun modernliktir.
Dick Hebdige (1988: 195)

POST-MODERNLİK VE POST-MODERNİZM

Modernlik açısından bakıldığında, sözcüğün göreneksel kullanımını gereğinden fazla esnetmeksizin "modernlik" ile "modernizm" arasında ayrım yapmak mümkün. Bu ayrım, büyük ölçüde politik ya da ideolojik bir modernlik kavramını, yine büyük ölçüde kültürel ya da estetik modernlik kavramından ayrı tutmak açısından yararlı. Bu kavramlar, bilhassa mimari ve şehircilikte gördüğümüz gibi örtüşür elbet. Ama bu iki kavram arasında, modernliğin bu ikili boyutuyla görülmesine yardımcı olacak ölçüde ve zaman zaman tam bir ayrılığa yol açan bir gerilim var.

Aynı durum post-modernlik fikri açısından geçerli değil. Herhangi tutarlı bir tarzda "post-modernlik" ile "post-modernizm" arasında ayrım yapmak için dayanabileceğimiz bir kullanım geleneği yok. Her ikisi az çok birbirinin yerine geçecek şekilde kullanılıyor. Modernlikle bir analoji kurularak post-modernliği daha toplumsal ve politik bir kavrama ve post-modernizmi de bunun kültürel eşdeğeri olan kavrama tahsis etmek tercih edilebilir. Böyle kesin bir analitik ayrım yapmayı reddeden –çoğu örnekte

herhangi bir ayrım yapmayı reddeden– mevcut kullanım karşısında bu tercih sönüp gider.

Tek başına bu durum bile, post-modernlik fikri hakkında bize önemli bir şey söyler. Post-modernlik fikri, toplumdaki farklı alanlar –politik, ekonomik, toplumsal ve kültürel– arasındaki ayrım çizgilerini çökertir. Bu, ilke olarak yeni değil. Ondokuzuncu yüzyıl sosyolojisi ana katkısını, sözgelimi Marx ve Durkheim'ın yazılarında, tam da alanlar arasındaki bu iç bağlantılar üzerinde ısrarla durarak yaptı. Politika, din ve kültürü toplumdaki ekonomik hayatla bağlantılandıran Marx'ın "temel" ve "üstyapı" modeli bunun en açık örneğidir.

Ama post-modern kuram bunun ötesine gider. Çünkü, sosyolojinin toplumsal organizmaya ya da bir bütün olarak toplumsal sisteme duyduğu ilgiye rağmen, pratikte modern toplumun, kurucu parçalarını ya da "altsistemler"ini görece özerk olarak ele almayı yararlı kılacak ölçüde farklılaşmış olduğunu düşünmek mümkündü. Gerçekte, Herbert Spencer ve Talcott Parsons gibi bazı sosyologlara göre, toplumu, farklı ilkelerin farklı alanlara uygulanabilmesini sağlayacak denli farklılaştırmak modernliğin başarılarından biriydi. Sözgelimi, "başarı" ilkesi ve yararcılık ethos'u ekonomik sisteme hakim olurken, aile ilişkilerinde ve akrabalık sisteminde "doğumla belirlenme" ve anlatımsallık kendi yerini bulur. Parsons'a ve izleyicilerine göre –bu noktada Marksistleri üstü kapalı olarak eleştiriyorlardı– modern toplum özgürlük ve esnekliğine tam da alanların bu farklılaşması ve birbirinden ayrılması sayesinde kavuşmuştur. Modern toplum, Durkheim'ın etkili çalışmasından sonra, geleneksel toplumları bellilediği savunulan "mekanik dayanışma"dan, yani toplumun kurucu parçalarının merkezi bir değerler nüvesi etrafında sıkı sıkıya bütünleşmesinden kendisini en çok bu farklılaşma sayesinde ayrı tutmuştur.

Post-modern kuram, farklı alanları bir kez daha birbirinin üstüne yığarak bu bakışı tersine çevirir (karş. Lash, 1990: 11). Ama post-modern kuramın bunu yapma tarzı, hem geleneksel toplumun uzlaşımsal olarak ele alınma tarzından hem de modern toplumun doğasını işlevsel bütünleşme kavramıyla açıklayan sosyolojiden farklıdır. Post-modern kuram, çağdaş toplumdaki indirgenemez çoğulculuk ve çeşitliliği yadsımaz. Çağdaş toplumu gelenekselin karşıtı olarak modern kılan da bu çoğulculuk ve çeşitliliktir. Ama bu çoğulculuk herhangi bir belirgin ilke uyarınca düzenlenip bütünleştirilmez. Bu çoğulculuk ve çeşitliliğe şekil ve anlam kazandıracak herhangi bir denetleyici ve yönlendirici güç yoktur ya da hiç değilse bundan böyle yoktur –ne Marksistlerin savunduğu gibi ekonomide, ne liberallerin düşündükleri gibi politik birimde, hatta ne de muhafaza-

kârların ısrarla üzerinde durdukları gibi tarihte ve gelenekte. Toplumun tüm kesimlerinde yalnızca az veya çok tesadüfi, yönsüz bir akış söz konusudur. Alanlar ya da kesimler arasındaki sınırlar çözülüp dağılmış, ne var ki bu çözülme bir yeni-ilkelci bütünlüğe değil, bir post-modern parçalanma durumuna yol açmıştır.

Post-modernistler arasında ayrıcalıklı bir alan ya da hiç olmazsa ayrıcalıklı bir söylem varsa eğer, o da sanırım kültürdür. Belki de bu yüzden edebiyat incelemelerinde "post-modernizm" terimiyle "post-modernlik" teriminden daha sık karşılaşılmaktadır. Bu durum, çok doğru olarak, post-modern kuramın berisindeki itkinin özgün kaynağının kültürel alan olduğunu ve temel ilgisinin kültürel modernizme yöneldiğini gösterir. Bu itki ve ilgi daha sonra öbür düşünürler tarafından devralınmış (kitle iletişim araçlarında ele alınışını bir tarafa bırakıyorum), bunun sonucunda toplumsal hayatın sürekli genişleyen öbeklerinin post-modern olduğu beyan edilmiştir.

Bu sürecin gelişimi esnasında, ilkin başka yerlerde geliştirilmiş olan başka kuramların bazı öğeleri post-modern kurama dahil edildi. Çoğu zaman Daniel Bell ile bağdaştırılan sanayi sonrası toplum kuramı, bu dahil edilme işlemine ilk maruz kalanlardan biriydi. Her ne kadar post-modernistler bilgiyi Bell'in oldukça modernist, akılıc görüşünden hayli farklı bir çerçevede değerlendirseler de, bu durum bilginin post-modern toplumda oynadığı anahtar rolde açıkça görülür. Post-modernistler, yine buna benzer şekilde, enformasyon toplumuna dair açıklamaların çoğuna damgasını vuran aşırı zinde tutuma uzak dururlar; ne ki, enformasyon toplumu kuramının bilgisayarların ve yeni iletişim biçimlerinin önemi konusundaki görüşünü paylaşırlar. Post-modern kuramda post-fordizm de güçlü bir şekilde boy gösterir; bilhassa ademimerkezileşme ve dağılmanın, ayrıca yaşanılan yerin yeniden önem kazanmasının vurgulanışında. Gelgelelim, genellikle bu yaklaşımın içinde barındığı Marksist çerçeveyi post-modernistler bir kez daha reddeder.[1]

Post-modern kuramı basitçe yüzsüz bir ödünç alma vakası olarak görmek hatalı olur. Güçlü bir düşünce akımı olarak post-modern kuram, öbür kuramlarda da bulunan bir sona erme ya da yeni bir yönelim edinme duygusuna bizzat katkıda bulundu. Barındırdığı sorun oldukça farklı türden bir sorun. Post-modern kuram, kaynakları bakımından fazlasıyla eklektik olduğu kadar, dışavurumları bakımından da fazlasıyla sentetik ve hatta birleştiricidir. Popülerliğinin bir nedeni bu; aynı zamanda mutat tarzlarda sınava tabi tutulmasının ya da değerlendirilmesinin, hatta eleştirel olarak tartışılmasının çok zor olmasının nedeni de bu. İncelemek üzere seçtiğiniz

her görünümün karşısına, eldeki soruyla ilgili olarak en az bu görünüme denk bir güvenle başka bir özelliği çıkarılabilir –bu ikinci özellik birincisinden tamamen farklı ve hatta birincisiyle çelişkili bir yönelime işaret etse bile. Kuram ve gerçeklik arasındaki uygunluk konusunda yapılmaya çalışılan samimi incelemeler, post-modernistler tarafından ironik bir gülümsemeyle karşılanır. Çelişki ve döngüsellik bir mantık hatası olarak görülmek bir yana, post-modern kuramın bazı değişkelerinde fiilen alkışlanır.

Bir kuramda bu kadar geniş gönüllü bir cömertliğin, çoğunlukla bir kuşku nedeni olmaktan ziyade meşru bir jest olup olmadığını kararlaştırmamız gerekecek. Haksızlık etmemek için, post-modernizm bir ölçüde kendi özkavrayışına göre, kendi post-modernist terimleri çerçevesinde değerlendirilmeli. Ama hiç değilse başlangıçta, yaklaşımımızın daha az post-modern ve daha fazla modern olmasına ihtiyacımız var. Post-modern kuramın kökenleri ve kaynakları hakkında sorular ortaya atmak zorundayız. Çağdaş toplum hakkında ileri sürülen değerlendirmelerin akla yatkınlıkları ve geçerliliklerine ilişkin sosyolojik sorular sormak zorundayız: Post-modern kuram *doğru mu?* Hatta post-modern kuramcıların tutumları ve niyetleri hakkında politik ve ahlaki sorular sormaya ihtiyaç duyabiliriz. Bu soruların birçoğunun bizzat post-modern kuramcılar tarafından konuyla ilgisiz ya da münasebetsiz olduğunun düşünülmesi, birçoğumuzun kafasında bu soruların uyanmasını önleyemez.

KÖKENLER VE GELİŞİM

Post-moderne ilişkin makul ölçülerde net bir tanımla işe başlamak isabetli olacak. Bu açıkça, post-modernist pratiğin büyük kısmına ters düşer. Post-modernistler tanımlama yapmaya isteksizdir; bunun kısmen nedeni, "post-moderne ilişkin modern bir tanım yapmaktan kaçınmanın zor olmasıdır; aslında post-modernizme ilişkin herhangi bir tanım ister istemez modernist olacaktır" (Nederveen Pieterse, 1992: 26; ayrıca bkz. Alexander, 1994: 182). Tanımlar post-modernistlerin özenle yadsıdıkları akılcılık ve nesnellik niteliklerine bulaşır. Ne var ki, promosyon ve propaganda uğruna kimileri bu riski gönüllü olarak göze aldı. Aşağıda, "post-modern çağ"ın önde gelen peygamberlerinden ve insanları post-moderne ihtida ettirmek için en hararetli çabaları sergileyenlerden biri olan Charles Jencks'in tümcelerini sunuyorum size.

> Post-Modern Çağ, ardı arkası kesilmeyen tercihler yapma zamanıdır. Bu, tüm geleneklerin belli bir geçerliliğe sahip görünmelerinden ötürü özbilinç

ve ironinin bulaşmadığı hiçbir Ortodoksinin benimsenemediği bir çağdır. Bu durum kısmen, enformasyon patlaması denen örgütlü bilgi, dünya çapında iletişim ve sibernetiğin ilerleme kaydetmesinin bir doğurgusudur. Tercih bolluğundan geçilmeyen bir zamanda birer koleksiyoncu, eklektik yolcu haline gelenler yalnızca zenginler değil, neredeyse tüm kent sakinleridir. Zamanımızın "culuk/cılık/cilik"i olan Çoğulculuk hem büyük sorundur hem de büyük fırsat: Her erkeğin bir Kozmopolit ve her kadının Özgürleşmiş Birey haline geldiği noktada, egemen zihinsel durum kafa karışıklığı ve endişedir, kitle kültürünün genel biçimi de yapmacıklıktır. Bir Post-Modern çağa karşılık ödediğimiz bedel, Modern çağın tekdüzeliği, dogmatizmi ve sefaleti denli ağır olan bedeldir. Ama bugün, İran ve başka yerlerdeki birçok girişime rağmen, daha önceki bir kültür ve sanayi biçimine geri dönmek, fundamentalist bir din ya da hatta bir Modernist Ortodoksi dayatmak imkânsız. Dünya çapında bir iletişim sistemi ve sibernetik üretim biçimi bir kez ortaya çıktıktan sonra, bunlar kendi zorunluluklarını yaratır ve nükleer bir savaş çıkmadığı sürece geri çevrilemezdirler (Jencks, 1989: 7).

Bu açıklama birkaç gerekçeyle yararlı. Post-modernizm kuramları ile enformasyon toplumu kuramları arasındaki örtüşmeyi açıkça gösteriyor. Ayrıca, tercih yapmak ve çoğulculuk konusuna verilen ağırlık, post-fordizmin merkezinde bulunan bir öğretiyi yankılıyor. Daha önemlisi, Jencks, post-modernizmin öncelikle kültürel modernizme verilen bir yanıt olduğunu açıkça gösteriyor. Post-modernizmin eklektizmi, modernizmde söz konusu olduğu gibi geleneğin cüretkâr bir reddedilişi olmaktan ziyade, geleneğin ya da hiç olmazsa geleneklerin kabul edilişini gösterir. "Yeni Geleneği" yerine "birçok geleneğin bileşimi", "geleneklerin çarpıcı bir sentezi" söz konusudur.

Post-modernist, çoğunlukla yönünü kaybedip başını belaya sokarak, ama arada sırada birçok özgürlükleriyle bir çoğul kültürün büyük vaadini gerçekleştirerek, yaratıcı bileşim ile kafası karışık parodi arasında yelken açıp gezinir. Post-modernizm temelde herhangi bir geleneğin yakın geçmişle eklektik bir harmanlanışıdır: Modernizmin hem sürdürülmesi hem de aşılmasıdır. Post-modernizmin en iyi çalışmaları karakteristik bir şekilde çift-kodlanmış ve ironiktir; çoğulculuğumuzu en iyi şekilde bu heterojenliğin kavramasından ötürü, çift-kodlama ve ironi yoluyla oluşturulan gelenekler arasında engin bir tercih yelpazesi, çatışma ve süreksizlik doğurur (Jencks, 1989: 7).

Ama modernizmin, daha önce gördüğümüz gibi, modernlikle karmaşık bir ilişkisi var. Modernizmin bazı boyutları, dadacılık ve gerçeküstücülükte olduğu gibi, modernliğin anahtar görünümlerini olumsuzluyor ve aslında post-modernizmin işaretini veriyor gibi görünür. Öbür boyutlarsa,

mimari ve şehircilikte olduğu gibi, modernliğin temel akılcılığının devamıdır. Şu halde, post-modernizm içinde hem aşılan hem de sürdürülen modernizm nedir?

Bu noktada, mimarlık tarihçisi olmasından ve birçok insanın post-modernizmden neyi kastettiklerini en açık şekilde görmemizi sağlayanın mimari olmasından ötürü Jencks'den tekrar yararlanabiliriz. Mimari kuram konusunda daha önce yaptığı bir çalışmasında Jencks, modernizmin başlayışı konusundaki bazı ünlü duyuruları doğrudan doğruya yankılayarak şunu söylemişti.[2]

> Modern mimari Missouri, St Louis'de 15 Temmuz 1972, yaklaşık saat 15.32'de, ünlü Pruitt-Igoe projesi uyarınca inşa edilmiş olan birkaç blok dilimi dinamitlenerek son bir *coup de grace** indirildiğinde öldü (Jencks, 1977: 9).

Pruitt-Igoe projesinin ürünü olan binaların dinamitlenmesinin, mimari modernizme yönelik tepkinin erken dönem ve oldukça dramatik bir örneğini temsil ettiği düşünülür. Pruitt-Igoe, Uluslararası Üslup grubunun tasarılarından hareketle gelişerek 1945 sonrası dönemde Avrupa ve Kuzey Amerika kentlerinde egemenlik kuran yüksek apartmanlar inşa etme projesinin tipik –aslında ödül de kazanmış– bir örneğidir. Bu, seçkinciliği ve yetkeciliğini yüzünden 1960'lı ve 1970'li yıllarda gittikçe yeğinleşen eleştirilere uğrayan bir şehircilik üslubuydu. Bu üslup tamamen modernist binalardaki komşuluk ve topluluk hayatı bağlamlarına kayıtsız olmakla, sıradan insanların tercihlerine tepeden bakmakla ve mimar-planlamacıyı Corbüzyen bir yaratıcı tanrı konumuna yükseltmekle suçlanıyordu (Jacobs, 1965; Coleman, 1985; Hall, 1988).

Jencks ve öbürlerine göre, bu üslubun belirleyici yadsınması, mimaride ve şehircilikte post-modernizm çağını başlatır. Bu çağ, birçoklarının genelde post-modernizmin tipik özellikleri olarak kabul ettiği eklektizm ve çoğulculukla, geleneklerin sıklıkla oyuncul ve ironik bir tarzda karma karışık edilmesi ve kaynaştırılmasıyla bellilenir. Çoğu zaman bir teatrallik ya da gösteri havası söz konusudur; kent, yararcı bir üretim ve tüketim sisteminin yeri olduğu kadar bir keyif yeri, hayal gücünün icra edildiği bir yer, bir sahne olarak ele alınır. Kent, bir fantezi mevkisidir; "yalnızca işlevi değil, kurmacayı da" somutlaştırır. Birçoğu Amerika kaynaklı olan ve sık sık zikredilen örnekler Boston'daki Faneuil Hall Market, Baltimore'da buna benzer bir liman bölgesi gelişimi olan Harbor Place'i, Los Angeles'taki Westin Bonaventure Hotel'i, New Orleans'taki Piazza d'Italia'yı, Stutgart'taki

* Öldürücü darbe (ç.n.).

Neue Staatsgalerie'yi, Londra'daki yeni Lloyds Building'i (belki), Paris'teki Musée d'Orsay'ı (ama Pompidou Merkezi'ni değil) içerir. Daha genel ve anlamlı olanı da, Robert Venturi gibi post-modernist mimarların Disneyland'in "estetik popülizmi"ni ve Las Vegas'ın "popülist şehircilik"ini alkışlamalarıdır (Jencks, 1989: 16-19; Hall, 1988: 347-51; Harvey, 1989: 59-60, 66-98; Jameson, 1992: 39-44).

Birçok kuramcı, mimarinin, basitçe modernizme yönelik en net tepkiyi göstermesinden ötürü değil, aynı zamanda post-modernist özellikleri en aşikâr haliyle sergilemesinden ötürü post-modernizmi temsil ettiğini düşünür.[3] İnsanların çoğunluğunun gündelik hayatları çerçevesinde post-modernizmle karşılaşmaları ihtimali en fazla mimari aracılığıyla gerçekleşir. Ve bizzat bu sıradanlık post-modernizm açısından önemli. Post-modernizm bina ve kent tasarımlarında ("planlar"ında değil!) "yüksek" ve "aşağı" kültür, "seçkin" sanat ve "kitle" sanatı arasındaki modernist ayrımları yıkmaya çalışır. Tekdüze bir üslup dayatmak yerine "beğeni kültürleri"nin çeşitliliğini kabul eder ve bir üslup çoğulluğu sunarak bu "beğeni kültürleri"nin ihtiyacını karşılamaya çalışır. Faneuil Hall Market'te sanat filmleri gösteren sinemalar ve büyük zincirlerin temsilcileri, gurme restoranları ve fast-food lokantaları, büyük moda tasarımcılarının imzasını taşıyan giyim eşyalarını satan mağazalar ve kitlesel olarak üretilmiş giyim eşyalarını satan mağazalar yan yana yer alır. Yalnızca farklı insanların farklı şeyler isteyecekleri değil, aynı insanların farklı zamanlarda farklı şeyler isteyecekleri varsayılır.

Buna benzer bir "demokratikleşme" itkisi 1960'lı yılların kültürel hareketlerinin birçoğunda iş başındaydı. O nedenle, "post-modernizm" teriminin kendisini ilk kez bu yılların kültür eleştirilerinde tesis etmiş olduğunu keşfetmek şaşırtıcı değil. Terim bu bağlamda, bilhassa tarihçi Arnold Toynbee ile bağdaştırılan daha önceki kullanım tarzını büyük ölçüde tersine çevirdi. Toynbee, *A Study of History*'nin (1954) son ciltlerinde, dünya tarihi içerisinde ondokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde başlayan ve "post-Modern" olarak adlandırdığı bir dönem tanımlamıştı. Buna göre, "post-Modern Çağ", kabaca Rönesans'tan ondokuzuncu yüzyılın sonlarına dek sürmüş olan klasik "Modern Çağ"dan bir kopuşu işaretliyordu. Modern Çağın ilerlemeye ve akla inanmasına karşılık post-Modern Çağ irrasyonellik, belirsizlik ve anarşi inançları ve duygularıyla özelliklendiriliyordu. Bunlar, dönemimizde "kitle toplumu" ve "kitle kültürü"nün doğuşuyla bağlantılandırılıyordu. Toynbee'nin tarih felsefesinde post-Modern Çağ "bir Rahatsızlıklar Zamanı"nın, bir çözülme ve yıkılış döneminin temsil edici örneğidir; Batı Medeniyetinin "yüksek dinler"in

sentezine dayanan bir Dünya Devletinin kurulmasıyla kurtarılabileceği konusunda bazı umutları olsa bile (Toynbee, 1954: c.9, 182-9; ayrıca bkz. Toynbee, 1948).

"Post-modern" teriminin olumsuz değerlendirimi ve çağrışımları 1960'lı yıllarda bazı çevreler nezdinde devam etti. Modernizmin Irving Howe ve Clement Greenberg gibi savunucularına göre, post-modernizm kitsch ve ticariliğe teslimiyeti temsil ediyordu. Arsız popülizmiyle post-modernizm, Yüksek Modernizmin işareti olan katılık ve bütünlüğü, estetik nesne aşkına estetik nesne peşinde koşmayı reddediyordu. (Howe, 1970; Greenberg, 1980, 1993; ayrıca karş. Eagleton, 1985). Harry Levin ve Lionel Trilling gibileriyse –daha sonra Daniel Bell bunları izleyecekti–, post-modernizmin "çatışkıcılığı", "anti-entelektüalizmi" ve dizginlenmemiş hedonizminde, modernliğin çözülme potansiyelini bugüne kadar denetim altında tutmuş olan (burjuva) hümanist kültürün değerlerine yönelik bir tehdit gördüler (Levin, 1966; Trilling, 1967; Bell, 1976: 51-4, 120-45; 1980c).

Ama daha güçlü bir akım bu korku ve kuşkunun uzağında ve gitgide post-modern kültür olarak adlandırılır hale gelen kültürün empatik bir onaylanması yönünde akıyordu. 1960'lı yılların "karşı-kültür"ü post-modernizm bayrağını şevkle benimsedi. Post-modernizmin yandaşları kendilerini, ister kültür ister politikada olsun, modernizmin temsil ettiği her şeye karşı bir meydan savaşına hazır görüyorlardı. Pop sanat ve pop müzik, sinemada "yeni dalga" ve edebiyatta "yeni roman", "happening" ve "be-in", kitle gösterileri ve protestoları", "sanat" ile "hayat" arasındaki sınırların kaldırılması, estetik tefekkür ya da düşünsel çalışmadan ziyade cinsellik ve uyuşturucular aracılığıyla duyarlılığın yeşertilmesinin tercih edilmesi, "gerçeklik ilkesi" karşısında "haz ilkesi"nin hak iddialarının yükseltilmesi: Tüm bu yollarla karşı-kültür, modernizmin seçkinci, içrek ve otokratik dünyası olarak gördüğü şeylere saldırdı. Amerikalı eleştirmen Leslie Fiedler, "Yeni Mutantlar" (1965) başlıklı enerjik bir yazısında, yeni hareketlerin dünyasının basitçe "post-Modernist" olmakla kalmayıp aynı zamanda "post-Freudcu", "post-Hümanist", "post-Protestan", "post-beyaz", "post-erkek" ve başka birkaç "post" olduğunu ilan etti. Modernizmin "çözümleme, akılcılık ve anti-romantik diyalektiği"ne karşı, yeni kültürün "kıyametçi, anti-akılcı, romantik ve duygusal olduğunu haykıran" özelliğini alkışladı. Daha sonra 1970 tarihli bir denemesinde şunları yazdı:

> Yirmi yıldır Modernizmin can çekişmeleri ve Post-Modernizmin doğum kasılmaları içerisinde yaşıyorduk –ve 1955 yılından beri bu olgunun bilincindeydik. Hak etmediği halde kendisine Modern adını (duyarlılık ve biçim açısından

nihai ilerlemeyi temsil ettiği, onun ötesinde yeniliğin mümkün olmadığı şeklindeki kuruntulu varsayımla) yakıştıran ve zafer anı tam Birinci Dünya Savaşı'nın öncesindeki bir noktadan İkinci Dünya Savaşı'nın sona erişine kadar sürmüş olan edebiyat türü *ölmüş bulunuyor*, yani, bugünün edimselliğine değil, tarihe aittir (Fiedler, 1971: 461; ayrıca bkz. 379-400; ve karş. Berman, 1992: 43-4).

Başka bir Amerikalı eleştirmen Ihab Hassan da, daha sistematik bir amaç barındırmakla birlikte buna benzer alkış tutan bir mizaç içerisinde, bu yıllarda modernizm ile post-modernizm arasındaki ayrımı geliştirmekteydi. Daha sonraları post-modernizmin önde gelen peygamberlerinden biri haline gelecek olan Hassan, modernizmde "Yetke" ilkesini, post-modernizmde ise "Anarşi" ilkesini gördü. İkincisi "Belirlenmemişlik"e, yani çoğulculuk, eklektizm, tesadüfilik ve başkaldırının bir bileşimine doğru eğilim gösteriyordu. Belirlenmemişlik aynı zamanda bir arada alındıklarında "politik gövdeyi, bilişsel gövdeyi, erotik bedeni, her bir bireyin psikesini –kısacası batıdaki bütün bir insan söylemi dünyasını– etkileyen engin bir bozgunculuk istencini" oluşturan "deformasyon"u çağrıştır; oluşumun bozulması, farklılık, süreksizlik ve "totalliğin bozulması"nın vurgulanmasını çağrıştırır. Belirlenmemişlik ilkesiyle birlikte yol alan ve benzer bir şekilde "her yerde anarşi ve bölük pörçüklüğü" tutunduran başka bir eğilim de, Hassan'ın "İçkinlik" dediği yöndeki eğilimdir (bu ikisi bir arada, post-modern "belirlenmemişlik" durumunu üretir. İçkinlik dağılma, yayılma, sirayet etme ve parçacıklara ayrılma gibi sözcüklerle –ama aynı zamanda bütünleşme, karşılıklı bağımlılık ve iç içe geçmeyle– bağdaştırılır. Hassan burada, Foucault'nun "özne-olarak-insanın ölümü" ve söylemlerde, simge ve imgelerde yeniden kurulması düşüncesine benzer bir şeyleri yankılıyor gibi görünmektedir. Bell ve diğerleri açısından olduğu gibi Hassan açısından da, post-modern insana yönelik, "maddiliği giderilmiş" bir yeni gerçekliğin yaratılmasında medyanın ve bütün bir enformasyon teknolojisi yelpazesinin önemi buradan kaynaklanır. Her halûkarda hem Belirlenmemişlik hem de İçkinlik aynı amaca, Yetke karşısında Anarşiye, "Birin karşısında öncelikli olduğunu ortaya koyan Birçok"a eğilim gösterir (Hassan, 1985: 126; bu, Hassan'ın 1960'lı ve 1970'li yıllardaki katkılarının birçoğunu özetleyen bir tartışmadır; göndermeler için bkz. 1985: 130).[4]

Tüm bunların barındırdığı sorun apaçık ortada. Fiedler ve Hassan gibi kuramcıların –ve bunun yanı sıra daha düşmanca bir tonlamanın görüldüğü Bell ve Trilling gibi eleştirmenlerin– önerdikleri post-modernizm açıklamaları kabul edildiği taktirde, modernizmden herhangi bir gerçek

kopuşun hangi yoldan cereyan ettiğini görmek zorlaşır. Bu açıklamalarda sunulan post-modernizmin çatışkısal, anarşik ve anti-sistemik özelliği, bizim modernizm olarak kavradığımız şeyin büyük kısmıyla, bilhassa avangard kuramı ve pratiğiyle bağdaştırılan boyutuyla biçim ve ruh açısından aynı düşünceyi paylaşır.

Belli birtakım modernist akımları –sözgelimi mimaride Modernist Hareketi ya da resimde Konstrüktivizmi– seçip ele aldığımız taktirde, Jencks'in yaptığı gibi post-modernizmi makul bir şekilde, tipik modern akılcılık ve işlevselliğe karşı bir tepki olarak yeniden sunabiliriz. Gerçekte modernizmin çehrelerinden biri sınıfsal ve hiyerarşik, sofu ve yetkecidir. Ama bu durumda gerçekte yapmakta olduğumuz şey, modernizmin bir cephesini öbürüyle kapıştırmak oluyor. Çünkü, birçok yorumcu açısından, post-modernizm olarak ilan edilen özelliklerin büyük bölümünün, modernizmin dadacılık ve gerçeküstücülük gibi temel hareketlerinden bazılarında önceden canlandırıldığının görülebileceği gayet açıktı. Nitekim bundan ötürü, Matei Calinescu, "anti-seçkincilik, anti-yetkecilik, nedensizlik, anarşi ve son olarak nihilizm"in, dadacıların "anti-sanat için anti-sanat" (Tristan Tzara'nın formülü) öğretisinde açıkça içerimlenmekte olduğunu savunabiliyor (Calinescu, 1987: 143; ayrıca bkz. Huyssen, 1992: 49). Peter Wollen da post-modernizmi modernizmin bir yadsınması ya da ikâmesi olarak değil, "modernizmin her zaman mevcut olan tabi ve ikincil boyutlarının gecikmeli olarak su üstüne çıkması" olarak görür. Bu boyutlar, evcilleştirilmiş ve yıkıcı özelliklerinin büyük kısmını bir tarafa bırakmış olsa bile Ortodoks modernizmin "egemen normlarına üstü kapalı bir şekilde meydan okuyan" bir karşı-geleneğin öğelerini oluşturmaya el verecek ölçüde ayırt ediciliğini muhafaza etmiş olan gerçeküstücülük ve oryantalizm, Meksika incelemeleri gibi egzotik eğilimleri içerir (Wollen, 1993: 205-10).

Bu bakımdan en açıklayıcı örnek, post-modernizmin kurucu babalarından birisi olan Jean-François Lyotard'dır. Lyotard, post-modernizm konusunda Jencks'in sunduğuna benzer, iyi bilinen açıklamaların birçoğunu etkin bir şekilde çürütür ("Mimarların post-modernizm adı altında, işlevselciliğin banyo suyuyla birlikte deneysellik bebeğini leğenden boşaltarak Bauhaus projesinden kurtulduklarını okudum"). Lyotard'a göre, deneysellik, yani gerçekçi ve temsili sanatın sunduğu rahatlık ve avuntunun yadsınması, post-modernizmin özüdür. Bu, post-modernizmi aşağı yukarı avangard kuramıyla –Lyotard'ın kabul ettiği gibi birincil bir modernist kavram olan avangardla– özdeşleştirir. Ama Lyotard'a göre, modernizm kendisini taşlaşmaya, bürokratikleşmeye ve ticarileşmeye bırakmıştır.

Modernizm bundan böyle, yapması gerektiğinin tersine, meydan okumamakta ya da tehditkâr olmamaktadır. Post-modernizm, devrimci itkisini kaybettiği zaman modernizmin büründüğü biçimdir. Post-modernizm, modernizmin, özünde yıkıcı ve bozguncu olan özelliğini bize sürekli anımsatan boyutudur. Nitekim, post-modern "kuşkusuz modernin parçasıdır. Daha dün kabul edilmiş olsalar bile, kabul edilmiş olan her şeyden kuşkulanmak gerekir". Post-modernizm geçmişten sürekli bir kopuşu temsil eder, bu geçmiş kendi zamanında ne denli radikal olmuş olursa olsun. Modernizme anlamını veren de budur. Bir eser, kendi geçmişini redderek, bir şeylerin "sonrası" haline gelerek modernistleşir. Tıpkı Duchamp'ın post-kübist olmasından ötürü modern olması gibi, Cezanne post-dışavurumcu olduğundan ötürü moderndir. Fransızların kendilerine özgü çatışık dille Lyotard şunu yazar: "Bir eser ilkin post-modern olduğu taktirde modern olabilir. Bu şekilde anlaşılan post-modernizm sona erme noktasındaki modernizm değil, doğuş halindeki modernizmdir ve bu hal süreklidir" (Lyotard, 1984b).

Lyotard'a tekrar döneceğiz. Ama Lyotard'ın bu söylediklerinde, şimdiye kadar tartışa geldiğimiz post-modernizm değişkelerine hatırı sayılır bir meydan okuma barındıran bir şeylerin olduğuna kuşku yok. Bu değişkeler sonuçta ya modernizm çeşitleri haline gelmekte ya da Lyotard'ın kavgacı bir şekilde söylediği gibi, tam da modernizmin ilkesine dönüşmektedir. Bu meydan okumayla karşılaşan Jencks gibi bazı kuramcılar, post-modernizmi "geç modernizm"den ayırmaya çalıştılar. Bu kuramcılara göre, Fiedler, Hassan ve 1960'lar ile 1970'lerin muhafazakâr eleştirmenlerinin üzerinde düşünüp yazdıkları şeyin –1960'ların karşı-kültürü ve onun bıraktığı miras– post-modernden ziyade geç modern olduğu savunulur. Sözgelimi Bell'in şunları söylemesini sağlayan budur: "1960'larda modernizmin mantığını en uç noktalarına vardıran güçlü, post-modernizm akımı gelişti" (Bell, 1976: 51). Buna benzer bir iddianın Lyotard'ın avangardçı post-modern kavramının temelinde yattığı iddia edilir. Bunların hepsi post-modernizmi, "yeni geleneği" –modernist bir ilke– çerçevesinde kavramaktadır, oysa uygun anlamıyla post-modernizmin "geçmişle karmaşık bir ilişkisi" vardır. Umberto Eco, geçmiş "yeniden ziyaret edilmeli: Ama masumane değil, ironiyle" der (Eco, 1992: 73). Kendisinin, modern dedektif öyküsü formunu bir geç Ortaçağ ortamında kullandığı post-modernist romanı *Gülün Adı*'nda (1980) yaptığı budur. Benzer şekilde, post-modernist mimar Paolo Portoghesi, doğrudan doğruya Roma'daki S. Maria Maggiore Kilisesi'ndeki Michelangelo'nun Capella Sforza'sının parodisini yapan –"ironik şekilde farklı", "eleştirel bir yeniden ziyaret", "ironik

mesafeyle yapılmış bir tekrar" olan– Casa Baldi'sinde geçmişi yorumlar (Hutcheon, 1988: 29; Portoghesi, 1992). Post-modernizm geçmişi ne reddeder ne de taklit eder; bugünü zenginleştirmek için geçmişi tekrar kazanır ve "genişletir". Barth, Jencks, Hutcheon ve Hassan gibi kuramcılar da sonraki yazılarında eski ile yeninin "sentez"inden ya da "melezleştirimi"nden, "geçmişin mevcudiyeti"ni kabul eden yeni bir post-modern düzleme kadar, geçmişin diyalektik bir şekilde "damıtılıp" aktarılmasından söz eder. Avangard kültürü "post-avangard" kültüre yol açar. Modernizm –"geç modernizm" dahil olmak üzere– "yeninin yarattığı şok"un meftunuysa eğer, post-modernizmin de "eskinin yarattığı şok"u sergilemesi çok muhtemeldir (Jencks, 1992c: 222; ayrıca bkz. Jencks, 1989: 32-8; 1992b; Hutcheon, 1988: 22-36; Hassan, 1992: 197; Barth, 1992).

Bir "geç modernizm" kategorisi oluşturarak post-modernizmi kurtarma yönündeki bu girişim, 1960'lı yılların kültürel hareketleri üzerine geliştirilmiş olan eleştirel yorumlarda bazı destekler bulur. Sözgelimi, o yıllarda yazan Frank Kermode, "palaeo-modernizm" ile "neo-modernizm" arasında, 1890'ların kültürü ile 1960'ların kültürü arasında bir ayrım yapmıştır. Kermode'ye göre, modernizm bir "birbirlerini uzlaştıran karşıtlar" meselesidir. Palaeo-modernizm esrarlıyı yeşertip beslemiş, neo-modernizm bunu yadsımıştır; "erken modernizm faşizme, daha geç modernizm anarşizme eğilim göstermiştir". Ama her iki evre de aşırılıkçıdır, her ikisi de kıyametçi bir ruh halini ve geçmişten mutlak bir kopmayı gerçekleştirme kararlılığını paylaşır. Bundan dolayı 1960'lı yılların kültürü, Fiedler ve diğerlerinin iddia ettiklerinin tersine, modernizmin bir yadsınmasını temsil etmez. Bu yılların kültürü post-modernist değil, neo-modernisttir ve neo-modernizmin kuramsal temelleri devrimci olmayıp "daha eski yaşlı modernizmin gösterdiği marjinal gelişimler"dir. Kermode, "yalnızca tek bir Modernist Devrim" olduğu ve bunun da "uzun bir süre önce gerçekleştiği" sonucuna varır. "Erken dönem modernizmin belli birtakım boyutları gerçekten o kadar devrimciydi ki bununla karşılaştırılabilir başka bir hareketin acı ve keyiflerini bu kadar kısa bir sürede bulabileceğimizi –her şey bu kadar hızlanmış olsa bile– ummamalıyız" (Kermode, 1968a: 23-6; ayrıca bkz. 1989: 130-3).

Bununla birlikte, Kermode şu anlamlı itirafı da dile getirmiştir: "Moderni tanımlama görevinin şimdi kendisini birçok ünlü bilgine dayatıyor olması gerçeği, modern dönemin bittiğinin bir işareti olabilir" (Kermode, 1968a: 28). Bu bizi bir kez daha bir süreksizlik düşüncesine, modernin yeniden düşünülmesine davetiye çıkaran bir yeni gelişim ya da bazı gelişimler olduğu düşüncesine gerisin geri getirip bırakıyor. Edebiyat eleştir-

menleri ve kültür tarihçileri arasında bizim bir "modern", "geç modern", "post-modern" ya da buna benzer şekilde yaftalanmış başka bir evre ya da dönemde yaşamakta olup olmadığımıza ilişkin sürdürülen tartışmalara sinirlenmek işten bile değil. Burada tartışılan, sanat alanındaki gelişimler anlamında yalnızca bir kültür meselesi olsaydı, bu meselenin tamamını kültür yayınları yapan kanallardaki gece yarısı programlarına değilse de, kültür eleştirmenlerine bırakma eğilimine girebilirdik –hiç olmazsa biz toplum kuramcıları. Bu tartışmaları bizim için hâlâ anlamlı ve ilginç kılan, bunların içinde yaşadığımız çağdaş durum ve sanayi toplumlarının gelecekte girecekleri yön hakkında süregelen çok daha kapsamlı bir tartışmanın parçası olmalarıdır.

Büyük ölçüde kültürel alandan kaynaklanıp gelişen post-modernizm (ya da post-modernlik) kavramı, gittikçe yaygınlaşıp toplumun daha birçok alanını kapsar hale geldi. Yalnızca post-modern resim, mimari, edebiyat ve sinemadan değil, aynı zamanda post-modern felsefe, post-modern politika, post-modern ekonomi, post-modern aile, hatta post-modern kişiden söz edildiği görülmektedir. Bu durum, sanayi toplumlarının yeni bir ad bulunmasını hak edecek denli temel ve kapsamlı bir dönüşümden geçtiklerini ima etmektedir. Böylece, yalnızca post-modern bir kültürde değil, gitgide post-modern olan bir toplumda yaşamakta olup olmadığımız sorusu ortaya çıkıyor.

POST-MODERN KÜLTÜR VE POST-MODERN TOPLUM

Bu sorunun uygunsuz bir şekilde ortaya atıldığını düşünenler var. Bu kimseler kendilerini ilgilendiren kültürel değişimlerin toplumdaki değişimlerle şu ya da bu yolla bağlantılı olduğunu yadsımasalar da, genellikle tire işaretine yer vermeksizin kullandıkları post-modern terimini yalnızca kültür alanına tahsis etmeyi isterler. Şu halde post-modern kültür yeni bir toplum biçimiyle, genelde "sanayi sonrası" kavramıyla adlandırmanın tercih edildiği "sanayi sonrası" toplum biçimiyle bağlantılı oluyor. Bu durumda toplum açısından kültür hangi koumdaysa, post-modernin konumu sanayi sonrası açısından o konumdadır. Post-modernizm sanayi sonrası toplumun kültürüdür.

Nitekim, Lyotard'ın etkili incelemesinin konusu olan "post-modern durum", sonuçta bir sanayi sonrası toplumun ortaya çıkışıyla bağlantılandırılan kültürün bugünkü post-modern durumu bağlamında "bilginin durumu"na gönderme yapar. Lyotard'ın incelemesinde "işler haldeki hipotez"i şudur: "Toplumlar sanayi sonrası denen çağa ve kültürler de post-modern

denen çağa girdikçe bilginin statüsü değişir" (Lyotard, 1984a: 3). Benzer şekilde, Portoghesi, "bir Post-modern kültürden önce bir 'post-modern durum', 'sanayi sonrası' toplumun ürünü olan bir durum var oldu" der (Portoghesi, 1992: 208).[5]

Doğrudan doğruya sosyolojik, genellikle Marksist bir kaynaktan gelen daha gelişkin bir yaklaşım, post-modernizmi daha gelişkin aşamalarındaki kapitalizmin kültürel cephesi olarak görür. Post-modernizmi basitçe modernizmin bir uzantısı olarak ele alan Bell, post-modernizmi kitlesel tüketim çağında kapitalizm kültürünün (anti-burjuva, muhasım kültürün) parçası olarak görür (Bell, 1976: 65-72). Ernest Mandel'in "geç kapitalizm" açıklamasına dayanan Fredric Jameson'a göre, post-modernizm "geç kapitalizmin kültürel mantığı"dır (Jameson, 1992; Mandel, 1978). Post-modernizmin "tam anlamıyla kültürel" olduğunu, "kültürel bir paradigma" olduğunu düşünen Scott Lash, post-modernizmi bir şeylerin "mantığı" olarak görme düşüncesine karşı çıkar ve post-modernizm ile "önemli ölçüde sanayi sonrası hale gelmiş bir kapitalist ekonomi" arasındaki "uzlaşabilirlik ilişkisi"nden söz eder (Lash, 1990: 4; ayrıca bkz. Eagleton, 1985).[6]

Bu, terminolojinin sürekli çıkardığı sorunlara özgü bir çözümmüş gibi görünebilir. Tıpkı modernizmin modern ya da klasik kapitalist evresinde sanayi toplumuyla olan ilişkisi gibi, post-modernizm de sanayi sonrası ya da geç-kapitalist toplumla bağlantılı görülebilir. Kültür ve toplum tamamlayıcı olmakla birlikte ayrı alanlar, ayrı ayrı çözümlenmeye elverişli alanlar olarak görülebilir. Aslında hem modernizm hem de post-modernizm fenomeniyle uğraşan edebiyat eleştirmenlerinin ve kültür tarihçilerinin sürdürdükleri uygulama da budur. Bu bakış açısı, aynı zamanda, yeni bir post-modernist kültürel paradigmanın ortaya çıktığına ikna olan Lash gibi sosyologların uygulamalarına rehberlik etme eğilimindedir.

Yazık ki, modernizm ve post-modernizm arasında kurulan bu elverişli koşutluk iş görmeyecektir. Modernizm genelde modernliğin belli başlı akımlarına karşı kültürel bir tepkiydi. Bazı biçimleri altında, modernliğin bu akımlarının tutkulu bir yadsınmasıydı. Aynı şey post-modernizm ile sanayi sonrası (ya da geç-kapitalist) toplum arasındaki ilişki için söylenemez. Bu ilişkiyi ele alan kuramcıların hepsi de post-modern kültür ile sanayi sonrası toplum arasında bir yöndeşlik ya da tamamlayıcılık görmektedir. Bundan dolayı, modernliğin genel düzeni içerisinde bir kopmayı ya da süreksizliği temsil etmesi anlamında modernist kültürü modern toplumdan ayrı bir şey olarak ele almak isabetli olabilirse de, aynı strateji post-modernizme uygulanamaz.

Ama sorun bundan daha büyük. Çünkü yalnızca post-modernist kültürü toplumsal bağlamından ayrı ele almak zor olmakla kalmıyor; bunu böyle yapma yönündeki girişimlerin çoğunda, post-modernizmin içeriğinin büyük kısmı açıkça bu girişimde söz konusu olan kuramın çağdaş toplum hakkındaki tikel kavrayışından türetilmektedir. Kültür ve toplum yalnızca görünüşte birbirinden ayrı ele alınır; oysa gerçekte birbirinin üstüne yığılmaktadır.

Nitekim, bilginin değişen niteliği –"post-modern durum"– konusunda Lyotard'ın yaptığı inceleme, açık seçik bir toplum görüşüne dayanır: Bu toplumda "bilgi, temel üretim gücü haline gelmiştir" ve "toplumun bilgisayarlaşması" temel gerçeklik olarak ele alınır. Başka bir anlatımla, Lyotard, yaptığı göndermelerin gösterdiği gibi, Bell, Nora, Minc ve öbür sanayi sonrası enformasyon toplumu kuramcılarının düşünme tarzını kabul etmektedir (Lyotard, 1984a: 3-7, 85-7). Post-modern biçimi altında bilgi, basitçe sanayi sonrası toplumun kültürel bir ürünü değildir; tam da "bilgi toplumu"nun bir boyutudur.

Paolo Portoghesi de kendi post-modernizm kavramını "yeni elektronik teknoloji"sinin olanaklı kıldığı "enformasyon çağı"yla sıkı sıkıya bağlantılandırır. Portoghesi'ye göre, post-modernist mimarinin kendi koşulları, enformayon ve iletişim şebekesinin doğurduğu yeni "organik" gerçeklik tarafından tanımlanır. Post-modernist mimari, bir "iletişim mimarisi" olma özelliğiyle enformasyon toplumunu yansıtır. Modernizmin yerinden çıkmış ve soyut yapılarının yerine, insanlığın gündelik hayatını ve kolektif belleğini yansıtan "arkitektonik ilkörnekler"in keşfi konulur. Bunlar, binalar ve kullanıcılar arasında bir topluluk ilişkisini –"topluluklaşma/iletişim kurma"– yeniden tesis etmenin düpedüz sıvası haline gelir (Portoghesi, 1992: 211-12).

Ne Lyotard ne de Portoghesi bilgiyi Bell ve öbür enformasyon toplumu kuramcılarıyla aynı tarzda kavramaktadır. Aşağıda göreceğimiz gibi, bilhassa Lyotard'a göre, post-modern bilgi, enformasyon toplumu kuramındaki modernist kavranışından epeyce farklıdır. Ne var ki, burada asıl mesele, her iki yazarın da kendi işaret ettikleri yenilikleri –Lyotard örneğinde bilgideki yenilik, Portoghesi örneğinde mimarideki yenilik– tam da betimledikleri toplumun kopmaz bir parçası olarak görmeleridir.

Buna benzer bir durum, post-modernizm konusundaki Marksist kuramlar için de geçerli. Jameson post-modernizmi kapitalizmin belli bir aşamasının, "geç kapitalizm"in kültürü olarak görür. Jameson, yeni sistemin sanayi sonrası toplum kuramında olduğu gibi "bir kırılma, kopuş ve dönüşüm" oluşturmaktan ziyade kendinden önce gelen sistem ile arasındaki

temel sürekliliği göstermek istediği için sanayi sonrasından değil, geç kapitalizmden söz ettiğini söyler.[7] "Post-modernizm büsbütün yeni bir toplumsal düzenin kültürel egemeni değil... ama yalnızca bizzat kapitalizmin başka bir iç değişikliğinin yansıması ve doğal sonucudur". Mandel gibi Marksistlerin çözümlemesini izleyen Jameson, âdet olduğu üzere, geç kapitalizmin özelliklerini şöyle sıralar: "Ulus-aşırı iş girişimleri, yeni uluslararası işbölümü", "uluslararası bankacılık ve borsa mübadelelerinin yeni baş döndürücü dinamiği", "aracılık ilişkilerinin yeni biçimleri", "bilgisayarlaşma ve otomasyon", "üretimin ileri Üçüncü Dünya bölgelerine kaçışı" (bunların toplumsal doğurguları da "yupilerin ortaya çıkışı" ve "şimdi artık küresel çapta gerçekleşen bir katmanlaştırmadır") (Jameson, 1992: xii, xix; ayrıca bkz. 260-78).

Jameson aynı zamanda "geç kapitalizm" kategorisinden belli bir hoşnutsuzluk duyduğunu itiraf eder. Bu kategorinin "gösteri ya da görüntü toplumu", "medya kapitalizmi", "dünya sistemi" ve hatta bizzat "post-modernizm" gibi "çeşitli eşanlamlılarıyla" değiştirilebileceğini kabul eder. Daha anlamlı olanı da, post-modern kültür ile (geç) kapitalist toplum arasında bir mesafe bırakmaya çalışan bir bakış açısıyla kapitalizmin yeni aşamasına ilişkin yaptığı açıklama, kültür ile toplum arasında radikal ölçüde yeni bir ilişki olduğunu önerir. Geç kapitalizm, Bell'in "doğaya karşı oyunun" "kişiler arasındaki oyun" tarafından aşılması olarak betimlediği bir ortamda iş görür. Bu ortamın kültürel sonucu olan post-modernizm, Jameson'a göre, "modernleşme süreci tamamlanıp doğa büsbütün fethedilince elinize geçen şey"dir. Ama bu durum aynı zamanda kültürü toplumun merkezine yerleştirir; burada "kültür", hakiki bir "ikinci doğa" haline gemiştir. Kültür bundan böyle toplumun ve ekonomik sistemin "yansıması ve sonucu" olarak görülemez pek. Geç kapitalist aşamada kültürün kendisi, toplumsal, ekonomik, politik ve hatta psikolojik gerçekliğin birincil belirleyicisi haline gelir. Jameson, "Kültürün tüm toplumsal dünyada devasa bir yayılması söz konusu olmuştur, öyle ki, toplumsal hayatımızdaki her şeyin –ekonomik değerden devlet iktidarına, pratiklerden psikenin kendi yapısına kadar– kökensel, ama henüz kuramlaştırılmamış bir anlamda 'kültürel' hale geldiği söyenebilir" der. Bizler kültürel alanın "derin bir genişlemesi"ne, "Gerçeğin derin ve tarihsel olarak özgün bir kültürleşmesi"ne, "Benjamin'in 'gerçekliğin estetikleştirilmesi' dediği fenomenin önemli bir atılım yapması"na tanık oluyoruz. Kültür "kendi başına bir ürün" haline geldi; kültürel tüketim süreci bundan böyle kapitalist işleyişin yalnızca bir ilavesi değil, tam özüdür (Jameson, 1992: ix-x; 48).

İstersek, bunu kapitalizm olarak adlandırır ve post-modernizmi kapitalizmin kültürel ifadesi ya da Jameson'ın hoşlandığı Raymond Williams'ın bir terimini kullanmak gerekirse, "duygu yapısı" olarak görmeye devam edebiliriz. Ama bu kapitalizmin, daha önceki somutlanımlarından derinlemesine farklı bir kapitalizm olduğunu teslim etmek zorundayız. Jameson'ın bizzat söylediği gibi, kültürün "ekonomik olanın derisine, soyulup kendi başına incelenemeyecek ölçüde yapıştığı bir kapitalizmdir... Magritte'in postalları gibi". Bu, Marksistlerin geleneksel olarak "üstyapı" dedikleri şeyin –bilgi ve kültürün– aslında bizzat "temel" haline gelmediyse bile, toplumun nüvesine yerleşmiş göründüğü bir kapitalizm biçimidir. Jameson'ın bir kez daha itiraf ettiği gibi, geç kapitalist ya da post-modernist evrede (bunlar da aynı fenomenin ikiz boyutları olarak görülür) bu iki terim, "kültürel" ve "ekonomik", "temel ve üstyapı arasındaki ayrımın karanlığa gömülüşünde birbirlerinin üstüne yığılır ve aynı şeyi söyler..." (Jameson, 1992: xv, xxi).

Post-modernizmi, temeli en azından ilk aşamada post-modernizmin dışında kurulu olan özel bir toplumun kültürü olarak görme girişimlerinin en bildik ve gelişkini olduğu için, Jameson'ın örneği önemlidir. Ama temelde Marksist türde olan öbür açıklamalar da aynı eğilimi sergiler ve post-modernist yazıların tümünün oldukça belirgin bir özelliği olan kültürün şişirilmesiyle sonuçlanır. Bir tür kültürel emperyalizm kendisini ortaya koyar. İşe başlarken parça olan şey –post-modernist kültür– işin sonunda bizzat bütün haline gelir –post-modernist toplum.

Scott Lash bunun başka bir örneği. Lash, ("bir post-modernist değilim" –bu itiraz zaten bir uyarıdır) post-modernizm konusundaki çalışmasına bir yanda kültürel öbür yanda ekonomik ve toplumsal arasında gözetilen "belirgin modernist ayrımlar"ı muhafaza etmek şeklindeki cüretkâr niyetle başlar. Post-modernizm "sanayi sonrası kapitalist toplumun" kültürü olarak görülecektir. Gereğinden fazla belirlenimci olmak istemeyen Lash, post-modern kültür ile çağdaş kapitalist toplum arasında bir "uyuşma" ya da "seçmeci yakınlık" ilişkisinden söz eder. John Urry ile birlikte yaptığı önceki çalışmasına dayanan Lash (yukarıda, üçüncü bölüme bakınız), çağdaş kapitalizme, ondokuzuncu yüzyılın son yarısı ve yirminci yüz yılın ilk yarısındaki "örgütlü" kapitalizmle karşılaştırmalı olarak "örgütsüz" kapitalizm teşhisini koyar. Örgütsüz kapitalizm, daha önce "post-fordizm" ve "enformasyon toplumu" başlıkları altında eğildiğimiz görünümlerin çoğunluğunu içerir. Lash burada bilhassa işçi sınıfı kültürlerinin ve topluluklarının parçalanmasını, kentlerin ademimerkezileşmesini ve toplumsal hareketleri ve bireyciliğin yeniden canlanmasını vurgulamak ister.

Aynı zamanda temeli medya, yüksek öğrenim, finans ve reklamcılıkta bulunan "yeni, 'Yupileşmiş' sanayi sonrası burjuvazi"nin ortaya çıkışına dikkat çekmek ister. Bu yeni orta sınıf, örgütlü kapitalizmin eski burjuvazisini barındıran toplumun önceliğini tartışmaya açmaktadır. Bu yeni orta sınıf, eski burjuvazinin kültüründen farklı olarak seçkin kültürü ile kitle kültürü, yüksek kültür ile aşağı kültür arasında hiçbir ayrım yapmayan kendi kültürünü yeşertir ve tutundurur. Tıpkı modernizmin örgütlü kapitalizm ve onun egemen burjuva sınıfının kültürü olması ya da hiç değilse onunla uyuşması gibi, post-modernizm de örgütsüz kapitalizmin ve sanayi sonrası yeni orta sınıfların kültürüdür (Lash, 1990: 3, 16-18, 20-1; ayrıca bkz. Lash ve Urry, 1987: 285-313; Lash ve Urry, 1994).

Buraya kadar bir sorun yok. Jameson'da olduğu gibi, post-modernizmden Lash'in neyi kastettiğini sormaya başladığımız zaman bu katıksız manzara bozulmaya başlıyor. Lash, post-modernist kültürü –bir kültürel betimleme olduğu iddiasıyla– büyük ölçüde modernizme yönelik bir dizi karşı çıkış aracılığıyla nitelendirir. Modernist kültür biçimleri –gerçekçi resimden yüksek modernizmin "özerk" sanat eserine dek– bir farklılaşma sürecine yaslanıyordu: Kültürün toplumsaldan, estetiğin kuramsaldan (ya da bilimselden), kutsalın dünyasaldan, bilimin dinden farklılaşması. Modern kültürün birbirini izleyen her evresi gitgide artan derecede bir farklılaşmayı içerdi ve bu farklılaşma geç ondokuzuncu yüzyılın modernist hareketinde sanat adına "kendi kendini yasalaştıran", "kendi kendini geçerlileştiren" iddiaların ortaya atılmasıyla zirveye ulaştı (1990: 5-11; ayrıca bkz. Habermas, 1981: 9-10).

Post-modernizm bunu tersine çevirir. Post-modernizm, kökenleri 1950'lerin ve 1960'ların toplumsal ve kültürel değişimlerinde bulunan sürüp giden bir "farklılaşmanın bozulması" sürecinin sonucudur. Birincisi, farklı kültür alanları –estetik, etik, kuramsal– özerkliklerini kaybeder: "Sözgelimi, estetik alan hem kuramsal hem de ahlaki-politik alanları sömürgeleştirmeye başlar" (Jameson'ın "gerçekliğin estetikleştirilmesi" yazısıyla karşılaştırınız). İkincisi, "kültürel alan... bundan böyle toplumsaldan sistematik olarak ayrı tutulmamaktadır". "Kültürün toplumsalında yeni bir içkinlik" vardır: Sözgelimi, toplumsal ayrımlar, yeni orta sınıfların hak iddialarında görüldüğü üzere, ekonomi ya da politika etrafında değil, bundan böyle kültürel simgelerin teşhiri etrafında dönmektedir. Üçüncüsü, kültürel olan artık ekonomik olandan ayrı tutulmamaktadır. Kültür ve ticaret birbiriyle kaynaşır ve birbirlerinden beslenir. Bu durum en açık seçik haliyle reklamın çağdaş kültürde oynadığı rolde ortaya çıkar ve aynı zamanda pop festivallerinde, ulusal ve uluslararası futbol karşılaşmalarında,

sanat ve spor olaylarının büyük iş dünyasının işine yarayan araçlar haline gelme tarzlarında da görülebilir. Belki de şöyle demek daha iyi olur: Bu olaylar büyük iş *haline gelir* çünkü sanayi sonrası ekonominin büyük kısmı bizzat kültürdür, kültürel mal ve hizmetlerin üretimiyle uğraşmaktadır. Başka bir anlatımla, yalnızca "kitle" kültürünün yanı sıra şimdi "seçkin" kültüre de uzanan şu aşina olduğumuz "kültürün metalaşması" söz konusu olmakla kalmamış, aynı zamanda kültürün ekonomiyi sömürgeleştirdiği bunun tersi yönde bir hareket gerçekleşmiştir. "Kültür sanayileri"nin (eğitim, kitle iletişim araçları, turizm, boş zaman faaliyetleri, spor) ekonomi açısından taşıdığı önem buradan kaynaklanır.

Jameson gibi aynı çözümleme mantığına dayanan Lash, "bu bağlamda 'eklemlenme' nosyonunun içerimlediği temel-üstyapı çerçevesinde konuşmak pek faydalı olmayıp bunun yerine kültürü ekonominin esas kısmı olarak görmek gerekir... Yeni birikim rejimi (yani ekonomik üretim tarzı) gittikçe daha fazla bir anlamlandırma rejimi (yani kültürel tarz ya da paradigma) haline gelmektedir... Üretim araçları ve üretim ilişkileri gittikçe artan ölçüde kültürel hale gelmektedir. Bu demek oluyor ki, üretim ilişkileri... genellikle maddi üretim araçları tarafından güdümlenmeyip daha ziyade söylem meselesidirler, yönetim katı ve çalışanlar arasındaki iletişim meselesidirler... " diye belirtir (Lash, 1990: 38-9; ayrıca bkz. 43-5; Lash ve Urry, 1994: 60-110).

Modernizm ile post-modernizm arasında yapılan bu karşılaştırma hakkında pek çok yorum yapılabilir. Bu karşılaştırma çağdaş kültür ve toplumda olup bitenlerin büyük kısmına dikkati çekmektedir. Ama Lash'in işe başlarken benimsediği, kültür ve toplum arasına eleştirel bir mesafe koymayı hedefleyen bakış açısından yaklaşıldığında –"modernist" konum– hayli sorunlu olduğu da açıktır. Tüm söylenenlerden sonra, kültür, sanayi sonrası kapitalist toplum ile arasındaki mesafeyi muhafaza etmek ya da bu toplumla yalnızca "uyumlu" olmak şöyle dursun, tüm toplumu omuzlamış gibi görünür. Bu durum, Lash'in modernizm ile post-modernizm arasında yaptığı son karşılaştırma noktasında daha güçlü bir şekilde ortaya çıkar. Lash, modernizmin temsili "sorunlaştırması"na ve "istikrarsızlaştırması"na karşılık, post-modernizmin bizzat gerçekliği sorunlaştırdığını ve istikrarsızlaştırdığını söyler. Bu, modernist sanatın bütün bir gerçekliği temsil etme tarzını, bilhassa gerçekçi ve doğalcı geleneklerde somutlaşan temsil tarzını sorguladığı anlamına gelir. Modernist sanat "doğa"yı ya da "nesnel gerçeklik"i yadsımamış, basitçe sanatın kendi özerk gerçekliği, kendi tarzları ve biçimleri olduğunu, ve sanatçının yalnızca bununla ilgilenmesi gerektiğini savunmuştu. Öbür yandan, gerçekçi ve doğalcı

temsil tarzlarını bir ölçüye kadar yeniden canlandırmış olan (sözgelimi pop sanatta) post-modernizm, bizzat temsil edilmiş gerçekliğin doğasından kuşku duyar. Bu gerçekliğin başka bir temsiller ya da imgeler –Jean Baudrillard'nın terimleriyle söylenirse, *simulacra*– dizisinden daha fazla bir şey olmadığını önerir. Sözgelimi, Andy Warhol'un ipek basmaları, kendileri birer imgeye dönüşen nesneleri tasvir eder.

Bu anlayış içerisinde, kültür ve toplum bir kez daha tek şey ya da hiç olmazsa aynı (özden yoksun) şeyin ikiz boyutları haline gelir. "Bizim gündelik hayatımız", der Lash, "gitgide temsillerden oluşan bir gerçekliğin –TV, reklamlar, bilgisayarlaşma, walkman, otomobillerdeki müzik setleri ve CD'ler, CDV ve DAT'daki gerçekliğin– istilasına uğrar". "Gösteren" (imge) ve "gönderge" (şey ya da gösterenin temsil etmeyi amaçladığı dış gerçeklik) arasında hiçbir ayrım ya da mesafe yoktur. Her ikisi birbirinin uzamını işgal eder, birbirinin işlevlerini üstlenir. Görüntü ya da yanılsama, gerçekliği taklit eder ve görüntülerden oluşan gerçek yanılsatıcıdır. Gerçek, en az hayali olan kadar hayal edilmiştir. Post-modernizm "bizim bizzat gerçeklik deneyimimize kaos, dayanıksızlık ve istikrarsızlığı yerleştirir" (Lash, 1990: 15; ve genel olarak 12-14).

Bu konum hakkındaki değerlendirmemiz ne olursa olsun, asıl mesele, Jameson gibi Lash'in de kurmaya o kadar özen gösterdiği bütün bir kültür ve toplum ayrımını bu konumun bir kez daha zayıflatmasıdır. Başlangıçta sanayi sonrası kapitalizmin ekonomik ve toplumsal sisteminin "taşıdığı" söylenen post-modern kültür, argümanın sonunda bu sisteme o denli nüfuz etmiş görünür ki sistem bu kültürün kırılgan bir aracı haline gelir. Meseleyi farklı bir şekilde ifade etmek gerekirse, post-modern kültür kendisini kendi pabuçlarının bağıyla bağlayıp sağlamlaştırmak zorundadır. Bizzat kültürün "yanılsatıcı" dünyasının temelinde yattığı varsayılan toplumsal "gerçeklik" çözülerek yanılsamaya dönüşür. Temel ve üstyapı birbirinin üstüne yığılır.[8]

Kültür ve toplum arasında kurulan uzlaşımsal Marksist ya da sosyolojik ilişki modellerini iptal etmenin yapılacak en iyi iş olduğu izlenimi veren, tam da Jameson ve Lash'in yaptıkları açıklamaların akla yatkınlığıdır. Kurdukları modellerin yeterliliğini tanıtlamak için Lyotard ya da Portoghesi'ninkinden daha ciddi ve sistematik bir girişim sunmaktadırlar. Yaptıkları çözümlemenin ışığında bakıldığında, bu ilişkiyi farklı bir şekilde ele alma ihtiyacını bizzat bu çözümlemeler başka her şeyden daha fazla kanıtlamaktadır. Gerçekte, öyle görünüyor ki, bizler kültürün toplumsal hayatta daha önce görülmedik bir güç edindiği bir çağda yaşıyoruz. Bunun bizi yeni türden bir topluma, post-modern topluma götürüp götürmediği hâlâ belirlenmeyi bekliyor. Ama iddiaları ciddi bir şekilde ele alacaksak,

en iyi model, antropolojik adı verebileceğimiz bir model olacakmış gibi görünüyor. İster post-modern kültürden, ister post-modern toplumdan, isterse post-modern durumdan ya da daha genel olarak bir post-modern mizaç ya da duyarlılıktan söz edelim, bu esnada bütün bir düşünme, hissetme ve eyleme tarzıyla, yani antropologların terimden genellikle anladıkları bağlamda kültürle uğraşmakta olduğumuzu kabul etmeliyiz. Bunu başka bir yolla ifade etmek gerekirse, hiç olmazsa mevcut koşullar altında, Hegel'i Marx'a tercih etmeliyiz. Marx'ın ekonomik "temel"i ayrıcalıklı kılmasından farklı olarak, Hegel'i izlemeli ve kültür ile toplumun bir genel "tin"in, post-modernizmin tininin (nasıl tanımlanırsa tanımlansın) nüfuzu altında olduğunu kabul etmeliyiz. Kuramların çoğunluğunun mantığını izlediğimiz taktirde, post-modern kültür ile sanayi sonrası toplum arasında bir yöndeşme, tamamlayıcılık ya da karşılıklılık olduğundan söz etmek bile hatalı görünür. Önümüzde hazır bekleyen ise, bu iki değişkenin aynı uzamda birlikte var olmasıdır. Post-modernizm toplumun tüm boyutlarının bir niteliği gibidir ve bu parçalardan herhangi birini neden ya da belirleyici olarak ayrıcalıklı kılmak, hiç değilse başlangıçta, akla yatkın olmayacak gibi görünmektedir. Post-modernistlere göre, bizim tanık olduğumuz şey, toplumun tüm sektörlerinde cereyan eden kapsamlı bir dışa dönük ya da içe dönük infilak ediştir. Post-modernistlerin ya da onlara yakın duran öbür yazarların post-modernist perspektifleri çok kapsamlı ve çeşitli bir disiplinler silsilesine uygulayabileceklerini hissetmeleri bundandır: Daha bildik yollardan etkilenmiş olan felsefe, sosyoloji ve kültürel çalışmalara ilaveten politika bilimi, coğrafya, antropoloji, tarih, hatta biyoloji ve fizik (sözgelimi bkz. Gibbins, 1989; Nederveen Pieterse, 1992; Soja, 1989; Rabinow, 1986; Stone, 1991; Griffin, 1988).[9]

Charles Jencks ve David Harvey, post-modernizmi kapsamlı bir kültür ve toplum kategorisi olarak ele alma stratejisini benimseyenlerin arasında yer alır. Sundukları açıklamaların zenginliği, toplumun farklı alanları arasında kurdukları kapsamlı bağlantılar, bu yaklaşımın verimliliğini gösterir. Sonunda ileri sürdükleri iddiaları ve argümanları kabul edip etmediğimiz gerçekte önemli değil. Dar bir zemine oturtulmuş, düşünsel açıdan içe dönük edebi ve kültürel açıklamalarla kıyaslandığında, bize, insan bilimleri alanında çalışan herkesin ilgisini çekecek sorunlara değinen bir dizi cesur ve kışkırtıcı hipotez sunmaktadırlar. Jencks'e göre, post-modernizm, "hem dünya görüşünde hem de medeniyette kapsamlı bir değişikliği", "kültür ve toplumsal örgütlenmenin yeni bir çağını" temsil eder. Post-modernizm, modernizme yönelik kültürel tepkiye ilaveten, Bell'in daha önce sanayi sonrası toplum ve daha sonra enformasyon toplumu

dediği tüm öğeleri içerir. Ayrıca, Toffler'ın genel "Üçüncü Dalga" başlığı altında toparladığı şeylere ilaveten post-fordizmin büyük kısmını da içerir (Jencks, 1989: 43-56; ayrıca bkz. Jencks, 1992: 15, 34-6).

Buna benzer şekilde, Harvey de "post-modernliğin durumu"nu "Fordist modernlik" ve "esnek post-modernlik" arasında kurduğu bir dizi cesur karşıtlık aracılığıyla ele alır. Harvey, terimlerin gösterdiği gibi, bizim mevcut durumumuzu betimlemek üzere post-fordist kuramcıların (Lash ve Urry gibi) ve post-modernist kuramcıların (Hassan gibi) kavramlarını ve çözümlemelerini işe koşmaktadır. Kitabının taşıdığı "Kültürel Değişimin Kökenlerine Dair Bir Soruşturma" altbaşlığına rağmen, Harvey'in betimlediği post-modern durum kültürel, ekonomik, politik, felsefi ve hatta psikolojik boyutlara sahiptir (Harvey, 1989: 338-41).

Harvey'in açıklaması başka bir nedenle de önemli. Post-modernlik konusunda kapsamlı bir görüş taşımanın bir kimsenin Marksist ya da öbür türden bir sosyolojik yaklaşım benimsemesini engellemediğini gösterir. Yalnızca bu yaklaşımların yeni duruma ayarlanmaları gerekmektedir. Kültürel post-modernizmin kategorilerine kilitlenip kalma zorunluluğu olmadığı gibi, temel-üstyapı modelindeki kültür ve toplum ayrımını benimseme zorunluluğu da yoktur. Post-modernlik bir tür kapitalizm (Harvey açısından olduğu gibi) ya da bir tür sanayicilik (Jencks açısından olduğu gibi) olarak ele alınabilir. Bu durumlarda yapılacak çözümleme, bu iyi bilinen sistemleri araştırmış olanların ellerinde hazır bulunan kuramsal araçların tümünden yararlanabilir. Gelgelelim, kabul edilmesi gereken nokta, sistemlerin radikal ölçüde değişmiş olduklarıdır. Bu sistemler yeni güçler ve yeni oluşumlar ortaya koymuştur. Eski kategorilerin basitçe yeni biçimlere gelişigüzel oturtulmaları mümkün değildir. Çağdaş toplumlar daha önceki ilkelerin ne kadar büyük bir kısmını muhafaza ediyor olurlarsa olsunlar –ve zaten tam da post-modern ve sanayi sonrası terimleri bazı sürekliliklerin olduğunu göstermektedir– şimdi bu ilkeler yeni bir ortamda iş görmektedir.

POST-MODERN DURUM

Ne ölçüde bir post-modern topluma ve bir post-modern kültüre girmiş olabileceğimiz sorusunu ele alırken, önde gelen kuramcılar tarafından sunulduğu haliyle post-modernliğin kapsamlı bir manzarasını sunarak işe başlamalıyız. Bunu yaparken de, enformasyon toplumu ve post-fordizm'e ayırdığımız bölümlerde birçoğuna zaten eğilmiş olduğumuz daha aşina görünümlerle başlayabiliriz.

Kuramcıların çoğunluğu çağdaş toplumların yeni ya da artan ölçülerde bir parçalanma, çoğulculuk ve bireycilik sergilediğini ileri sürer. Bu durum kısmen, post-fordist kuramcıların dikkat çektikleri iş örgütlenmesi ve teknolojideki değişimlerle ilintilendirilir. Bu aynı zamanda ulus devletin ve başat ulusal kültürlerin çöküşüyle de bağlantılandırılabilir. Politik, ekonomik ve kültürel hayat şimdi küresel düzeyde cereyan eden gelişmelerden güçlü bir şekilde etkilenmektedir. Bunun beklenmedik sonuçlarından biri, yerel olanın yenilenmiş bir önem kazanması, ulus-altı ve bölgesel kültürlerin tahrik edilmesi yönündeki bir eğilimdir.

Ulus devletin tipik kurumları ve uygulamaları da buna uygun şekilde zayıflar. Kitlesel politik partiler toplumsal cinsiyet, ırk, yerellik ve cinselliğe dayalı "yeni toplumsal hareketler"e bırakırlar yerlerini. Sınıf aidiyetine ve paylaşılan çalışma deneyimlerine dayalı "kolektif kimlikler" çözülerek, daha çoğulculaşmış ve özelleşmiş kimlikler oluşur. "Azınlık" kültürleri –tikel etnik grupların, dinsel inançların ve yaşlılık, toplumsal cinsiyet ya da cinselliğe dayalı toplulukların kültürleri– adına ulusal kültür ve ulusal kimlik düşüncesine saldırılır. Post-modernizm çok-kültürlü ve çok-ırklı toplumların oluşturulmasından yana çıkar. "Farklılık politikası"nı destekler. Buna göre, kimlik üniter ya da özsel olmayıp akışkan ve değişme halindedir, çokkatlı kaynaklar tarafından beslenir ve çokkatlı biçimlere bürünür ("kadın" ya da "siyah" diye özsel olarak tanımlanabilecek üniter bir şey yoktur).

Post-modern toplum tipik bir şekilde yerel ile küreseli bağlantılandırır. Küresel gelişmeler –ekonominin ve kültürün uluslararasılaşması– yansımalarını ulusal toplumlarda bularak ulusal yapıları kemirir ve yerel yapıları geliştirir. Etniklik yenilenmiş bir itki kazanır. Bölgeselciliğin ve "çevre milliyetçilikleri"nin –tipik bir şekilde Birleşik Krallık, Fransa, İspanya ve öbür tarihsel ulusal gruplaşmalar gibi daha büyük oluşumların bünyesine katılmış olan küçük ulusların milliyetçiliklerinin– kabarması gündeme gelir. 1960'lı yılların sloganı olan "küresel düşün, yerel eyle" sloganı, yeni toplumsal hareketlerin hatırı sayılır kısmı açısından geçerlidir ve bunlar arasında en dikkati çekici olanlar da feminist hareket ile ekoloji hareketidir. Protestan ve İslam fundamentalizmi gibi yeni dinsel canlanma hareketlerinin bazılarında buna benzer bağlantılar vardır.

Post-modernlik, modernliğin tipik hareketleri ve düzenlemelerinin bazılarını tersine çevirir ya da bunları kayıt ve koşula bağlar. Nüfusun büyük kentlerde yoğunlaşması, bir yoğunlaşmanın giderilmesi, ademimerkezileşme ve dağılma hareketinin tepkisiyle karşılaşır. Bu tepkinin büyük kısmı post-fordist gelişmelerle bağıntılıdır. Bu aynı zamanda batı toplum-

larının birçok bölgesinin "sanayiden arındırılması"nın –imalat sanayisinin büyük kısmı batılı-olmayan toplumlara ihraç edilir– ve varoşlardaki, eski kentlerdeki bölgelerde, bilhassa üniversite kentleri yakınlarındaki bölgelerde oluşturulan yeni ortamları tercih eden, yüksek teknoloji ve araştırma-temelli kârlara dayanan "yeniden-sanayileşme"nin sonucudur. İşler ve insanlar büyük kentlerden uzaklaşır. Küçük kasaba ve köyler yeniden dolar. Post-modern mimari, bürolarla dolu gökdelenlerin ve apartmanların bina edilmesi eğilimini tersine çevirir. Şimdi küçük-ölçekli tasarılara önem verilmektedir; bunlar insanları komşularıyla bağlantılı tutmayı ve tikel yerlere ve tikel yerel kültürlere ait olma ethos'unu* yeşertmeyi amaçlar. Bir yere ait olmaya yeni ya da yenilenmiş bir önem atfedilir. Yer-yurt kimliklerinin, yerel geleneklerin, yerel tarihlerin –milliyetçilikte söz konusu olduğu gibi bunlar hayal edilmiş ya da icat edilmiş olsalar bile– yeniden keşfedilmesi söz konusudur.

Post-modern toplumun bu görünümleri, çağdaş batı toplumuna ilişkin bildik açıklamaların bazılarından türeyen çeşitli öğelerin bir alaşımıdır. O nedenle, post-modern toplum birçok kuramda görüldüğü haliyle post-fordist toplumla, enformasyon toplumuyla ve "geç" ya da "örgütsüz" kapitalizmle özdeş değilse bile epeyce uyumludur.[10] Bu kuramcıların birçoğunun post-modernlik kavramlarıyla herhangi bir ilişkisi olmasa da, buraya kadar taslağı çizilen manzaraya muhtemelen fazla itiraz etmeyeceklerdir. Bir yaklaşım olarak post-modernizmi bu kadar ayırt edici kılan, tam da toplumun ve nesnel gerçekliğin doğası hakkında kapsamlı ve birçok kimsenin pek insafsız bulduğu iddialar ortaya atarak bu aşina görünümlerin ötesine uzanmasıdır. Post-modernizm yalnızca yeni bir toplum ya da toplumsal gerçeklik hakkında değil, aynı zamanda bizim gerçekliğin kendisini anlama tarzımız hakkında birtakım iddialar ortaya atar. Tarih ve sosyolojiden hareket ederek hakikat ve bilgi konusunda felsefi sorulara uzanır.

Burada bir kez daha, yabancı bir çeşni katılmış olmakla birlikte aşina olandan işe başlayabiliriz. Çağdaş toplum konusundaki kuramların çoğunluğu, bilhassa tele-iletişim ve bilgisayar çağında kitle iletişim araçlarına önemli bir rol atfeder. Bu durum enformasyon toplumu kuramında en aşikâr haliyle görülebilirse de, aynı zamanda post-fordizm kuramlarında ve Marksist geç kapitalizm kuramlarında güçlü bir şekilde yer alır.

Bu kuramcıların çoğu açısından, tıpkı enformasyonun gerçekten bilgilendirmesi gibi –kullanımları ne denli çarpık olursa olsun– kitle iletişim

* Âdet, alışkanlık; bir halkın ya da nüfusun kendine özgü mizacı (ç.n.).

araçları da, ürünleri ne kadar zevksiz ya da etkileri zararlı olursa olsun, gerçekten bir şeyler iletir. Bu noktada Marshall McLuhan'ın ayak izlerini takip eden post-modernistler, kitle iletişim araçlarının etkilerini oldukça farklı bir tarzda değerlendirir. Post-modernistlere göre, bugün medya, bir şeyleri iletmekten ziyade inşa etmektedir. Medya, sırf ölçeği ve her yerde hazır ve nazır oluşu sayesinde, bizim için, yeni bir toplumsal epistemolojiyi ve yeni bir tepki biçimini gerektiren yeni bir ortam kurmaktadır. Medya, simgelerin berisinde duran bir nesnel gerçeklik duygusunu tümüyle silmiş olan, görüntülerin ve simgelerin her tarafı kapladığı yeni bir "elektronik gerçeklik" yaratmıştır. Jean Baudrillard'ın "iletişim esrikliği" dediği koşullar altında dünya, bizim dünyamız, katıksız bir "simulasyon" dünyası haline gelir. "Modellere göre, kökeni ya da gerçekliği olmayan bir gerçeğin yaratılması: Bir hipergerçek". Hipergerçeklikte hayali olanı gerçekten, göstergeyi (sign) göndergesinden (referent), doğruyu yanlıştan ayırmak artık mümkün değildir. Simulasyon dünyası bir *simulacra* dünyasıdır, görüntüler dünyasıdır. Ama uzlaşımsal görüntülerden farklı olarak, *simulacra*, orijinalleri olmayan ya da orijinallerin kaybedildiği kopyalardır. *Simulacra*, "gerçeğin katilleridir, kendi modellerinin katilleridir". Bu koşullar altında ideoloji kavramı olamaz, göstergelerin ya da görüntülerin "gerçekliğe ihanet etmeleri" düşüncesine yer olamaz. Yalnızca göstergeler ve görüntüler vardır, yalnızca hipergerçek vardır. "Tarih, herhangi bir şeye gönderme yapan –ister toplumsal uzam deyin ya da isterse gerçek– anlamı durdurdu. Bizler, şeylerin *ad infinitum** yeniden sahnelendiği bir tür hipergerçeğe geçtik" (Baudrillard, 1987b: 69; 1988b: 166, 170, 182).

Elektronik olarak dolayımlanmış gerçekliğin gelişmesiyle birlikte hipergerçek, modern dünyanın bütününü kapsayan bir durum haline gelmektedir. Ama post-modernistler, hipergerçekliğin başkenti olarak, bizim geleceğimizin modeli olarak (bir kez daha) bilhassa Amerika'ya gözlerini dikerler. Amerika'da San Simeon'daki Hearst Castle gibi anıtlar ya da Kaliforniya'daki Forest Lawn gibi mezarlıklarda, Disneyland ve Disney World'de, Las Vegas ile Los Angeles'ın çorak kentlerinde hipergerçeğin hükümranlığının en net örneklerini görürler. Burada kopya (ya da yapay olan), gerçeği ikâme eder, gerçeğin kendisinden daha gerçek haline gelir. Umberto Eco, "Amerikan hayal gücü gerçek olanı talep eder ve bunu elde etmek için mutlak yapaylığı imal etmesi gerekir" der. Yukarıda sayılan yerlerdeki olağanüstü gerçekçilik yanılsamasında, tüm ülkelerden ve tarihlerden alınmış üslup ve nesnelerin abartılı *bricolage*'ında, "kopya ile

* Ebediyen, bitimsiz (ç.n.).

orijinal kaynaşır"; gerçekte kopya, "modelden daha ikna edici görünür" (Eco, 1987: 8, 19).

Birçok kuramcıya göre olduğu gibi Eco'ya göre de, Disneyland hipergerçeğin kutsallaştırılmasıdır, "aynı anda mutlak gerçekçi ve mutlak fantastik"tir, "gerçeklikten daha gerçek olan bir fantezi dünyası"dır. Amerika'nın en hakiki sanat eseridir, Amerika'nın kendi "Sistine Şapeli"dir (Eco, 1987: 43-8). Baudrillard'a göre de "Disneyland karmakarışık tüm simulasyon düzenlerinin mükemmel bir modelidir". Amerika Birleşik Devletleri'nin, kusursuz *simulacra* ülkesinin "nesnel profili"nin çizilmesine izin verir. Ama Disneyland, "Amerikan hayat tarzının özeti"nden daha fazlasını ifade eder.

> Disneyland, "gerçek" ülke olduğunu gizlemek için, Disneyland'den başka bir şey olmayan "gerçek" Amerika'yı gizlemek için oradadır (tıpkı hapishanelerin tüm bayağı kadir-i mutlaklığıyla bizzat toplumsalın hapishane olduğu olgusunu gizlemek için orada olması gibi).
>
> Disneyland, geri kalan her şeyin gerçek olduğuna bizi inandırmak için hayali bir ürün olarak sunulur; oysa aslında Los Angeles ve onu kuşatan Amerika'nın tamamı artık gerçek olmayıp yalnızca hipergerçektir ve simulasyon düzenine aittir (Baudrillard, 1988b: 171-2; ayrıca bkz. Marin, 1984).

Disneyland'in yalnızca temsil (representation) olmayıp, Amerikan (hiper)gerçekliğinin temsilcisi (representative) olduğunun bu şekilde vurgulanması, tipik post-modernist Amerikan kentleri olarak görülen kentler üzerine yapılan gözlemlerde yankısını bulur. Tıpkı daha önceki modernlik kuramlarının bütün dünyayı Paris ve New York gibi anahtar konumdaki modernist kentler aracılığıyla yorumlamış olmaları gibi, mevcut post-modernlik kuramları da çağdaş dünyayı, post-modern örüntüleri en açık haliyle somutluyor görünen Las Vegas ve Los Angeles gibi kentler aracılığıyla yorumlar. Nitekim, Robert Venturi'yi izleyen Eco'ya göre, Las Vegas, "kent planlamacılığında tamamen yeni bir fenomendir, bir 'ileti' kentidir; öbür kentler gibi işlevini görebilmek için iletişim kuran bir kent değil, tersine, iletişim kurabilmek için işlev gören, tamamen göstergelerden oluşan bir kenttir" (Eco, 1987: 40).

Las Vegas'ın fantazmagorik niteliği, çöldeki bir "serap" gibi görünmesi, Baudrillard'a göre, Los Angeles'ta kendi koşutunu bulur: "Gizemi tam da sonsuz, gerçek dışı bir dolaşım şebekesinden başka bir şey olmamasından kaynaklanan bir kent: İnanılmaz oranlarda, ama uzamsız ya da boyutsuz bir kent" (Baudrillard, 1988b: 172; ayrıca bkz. 1989: 102-4, 123-8). Edward Soja'ya göre, Los Angeles "post-modernliğin bir ortalama evreni"dir,

hem küresel post-modernliğin yoğunlaşmış bir dışavurumu hem de ekonomik ve kültürel hayatı yoluyla küresel post-modernliğin yardımcısıdır. Los Angeles, post-modernliğin kent biçimini dünyadaki herhangi başka bir yerden daha fazla sergiler. Los Angeles'ın hiperuzamı, resmi kayıt altına alınmış dört yüzden fazla topluluğun yer aldığı "göz kamaştırıcı bir yamalı bohça"dan oluşur. Bunların birçoğu –Venedik, Napoli, Hawai Bahçeleri, Ontario– başka kültürleri, başka tarihleri anımsatan isimlere ve etnik gruplara sahiptir. Birinci Dünya (şirket sermayesi) ve Üçüncü Dünya (göçmen emek) rasgele karışır; tarih ve coğrafya karmakarışık hale gelmiştir. "Burada ve şimdinin ihtiyaçlarına hizmet etmek için zaman ve uzam, 'bir zamanlar' ve 'orada', gitgide birbirine karıştırılarak paketlenir, bu da kentin yaşanan tecrübesini gitgide sahicilikten uzaklaştırır, *simulacra* yoluyla seçilip görüntülenmiş hale getirir..."

Yanılsatıcı olan, bir kez daha, gerçeği taklit etmemekte, gerçek haline gelmektedir. Los Angeles, der Soja, kent ve varoş hakkındaki, topluluk ve komşuluk hakkındaki uzlaşımsal betimlemelere karşı koymaktadır. "Los Angeles aslında kenti yapıbozuma uğratarak genellikle kentsel yerelliğin hayali topluluklarından ve tuhaf temsillerinden pek fazla bir şey olmayan karmaşık bir göstergeler kolajına dönüştürmektedir". Los Angeles'ın "semiotik tabakası"nın altında gerçekten ekonomik bir düzen –dünyanın en ileri ekonomik düzeni– vardır, ama "görünen her şey bu kadar bölük pörçük olup mizah ve pastişle doldurulduğunda, kapitalist, ırkçı ve patriyarkal kent manzarasının zalim yüzü ortadan kaybolmaya, havada buharlaşmaya yüz tutar".

> Günümüzün Los Angeles'ı, keskin bir ironiyle, daha önce olmadığı kadar devasa bir konulu parklar yığınına, Disneydünyalardan oluşan bir hayat mekânına benzemeye başladı. Bu, küresel köy kültürleri ve taklit Amerikan manzaraları sunan vitrinlere, her şeyin bulunduğu büyük çarşılara ve şeytani Ana Caddelere, şirketlerin sponsorluk ettiği sihirli krallıklara, yarının topluluklarının yüksek teknolojiye dayalı deneysel prototiplerine, dinlenme ve eğlence için cazip bir şekilde paketlenmiş yörelere bölünen bir dünyadır... (Soja, 1989: 245-6).[11]

Hipergerçeklik hali yalnızca nesnel gerçekliğin, yani göstergelerin ve imgelerin gönderme yaptıkları "orada dışarıda"ki bir şeylerin çözülüp dağılması anlamına gelmez. Bu aynı zamanda insan öznenin, modernliğin dünya üzerindeki özerk düşünür ve aktör olarak kabul ettiği ego tekinin de çözülmesi anlamına gelir. Foucault açısından olduğu gibi Baudrillard açısından da, birey özne –"insan"– modern dönemin birkaç yüzyılı boyunca

ayakta kalan geçici bir inşa idi. Neredeyse sırf eril bir kavram olan "insan", Descartes'ın ve Bacon'ın modernlik "anlatıları"nın Faustvari ya da Prometheusvari kahramanıydı (Foucault, 1973; Abercrombie vd., 1986).

"İletişim esrikliği" bunun gibi bir özerk, hükümran birey varsayımını imkânsızlaştırdı. Baudrillard, bireyin, kendisini kuşatan çevreyle nesnel, hatta "yabancılaşmış" bir ilişki içerisinde durmadığını söyler. Birey artık "aktör ya da dramaturg olmayıp...", kapsülünde oturan bir astronot gibi, elektronik ve bilgisayar denetimli iletilerin içerisinden akıp geçtiği "çokkatlı şebekelerin bir terminalidir". "Televizyon görüntüsüyle –bu yeni çağın nihai ve mükemmel nesnesidir televizyon– kendi bedenimiz ve bizi kuşatan bütün bir evren, bir denetim ekranı haline gelir" (Baudrillard, 1983: 127-8).

Baudrillard, "sanal gerçeklik" ve "siberuzam"ın bazı yaltakçılarından farklı olarak, bu durumdan hoşnut değildir. Bu durum, Baudrillard'ya göre, "tüm temsillere son verdiğinden", benlik ve çevre arasındaki tüm ayrımı ve mesafeyi sildiğinden ötürü "müstehcen"dir. Özne/nesne, kamusal/özel karşıtlıkları tüm anlamını kaybeder; hepsi birbirinin üzerine çöker. Hiçbir gizlilik, mahrem alan, içtenlik kalmaz; birey dahil olmak üzere her şey "enformasyon ve iletişimde tamamen çözülür". "İletişim esrikliği", "tüm işlevlerin tek bir boyut içerisinde, iletişim boyutu içerisinde iptal edilmesi" budur. Bu durum, Baudrillard'a göre, "yeni bir şizofreni biçimi" doğurmaktadır. "Şizofrenik insanın durumuna uygun bir korku hali"ne yol açmaktadır: "Her şeyin gereğinden fazla yakınlığı; artık onu koruyacak hiçbir özel korunma halesi, hatta kendi bedeni olmadığı, hiçbir direnişin görülmediği, dokunan, çevreleyen ve nüfuz eden her şeyin kirli, gelişigüzel iç içeliği".

> İnsanı nitelendiren, genellikle söylendiği gibi gerçeğin kaybı, gerçeğe yabancılaşmanın rahat yıllarındaki mesafe ve radikal ayrılık pathos'unun kaybı değildir: Tam tersine, mutlak yakınlık, şeylerin total anındalığı, savunma, geri çekilme duygusunun yokluğu. Bu, mahremiyetin ve içtenliğin sonudur, onu hiçbir engelle karşılaşmaksızın kat eden dünyaya aşırı maruz kalma ve dünyanın şeffaflığıdır. İnsan artık kendi varlığının sınırlarını üretemez, artık kendisini oynayamaz ya da sahneleyemez, artık kendisini ayna olarak üretemez. Şimdi artık katıksız ekrandır, tüm etki akışlarının merkezinde yer alan şalterdir (Baudrillard, 1983: 132-3; ayrıca bkz. 1987b: 70-1).

Bu ümitsizlik görüntüsü –Baudrillard'ın yazılarında her zaman tutarlı bir şekilde bulunmasa bile– post-modernlik kuramcılarının birçoğunun, teşhis ettikleri durumun yaltakçıları olmadığını bize anımsatmalı. Genelde

takındıkları tutum, kendine güvenli modern çağın geçip gitmesi karşısında ironik bir hüznün bulaştığı bir teslimiyettir. Martin Jay (1993) bu kuramcıların duygularını, Freud'un çözümlemesinde gösterdiği klinik melankoliye benzetir. Bu kuramcılarda, Marshall McLuhan'ın (1967) yeni elektronik ortamın etkileri hakkındaki benzer düşünümleri esnasında sergilediği coşkunun pek az olduğuna, siberuzamın yeni bilim-kurgu kâşiflerinin neşesinin (örneğin Gibson, 1984) daha da az olduğuna kuşku yok.

Baudrillard'ın yeni iletişim teknolojisinin etkisi konusunda yaptığı çözümleme, onu açıkça Bell, Stonier ve Masuda gibi enformasyon toplumu kuramcılarınınkinden oldukça farklı bir yöne sevk etmektedir. Bu kuramcıların insan kapasitesinin ve gücünün bir genişlemesini, küresel ölçekte bir Prometheusvari yayılmacılığı gördükleri noktada, Baudrillard bireyin enformasyon şebekelerinde gözden kaybolmasını görür. Ama post-modernlik kuramcılarının bazılarına göre, tam da bireyin bu bastırılması, gelecekteki olanaklı bir özgürleşimin tohumlarını içermektedir. Bunlara göre, modernliğin özne-merkezli kuramlarına geri dönmek hatalı ya da imkânsızdır. Bunun yerine, özgürlüğümüzü yeni bir yoldan bulmak için yeni çağın potansiyellerine dayanmamız gerekir.

Sözgelimi, Baudrillard gibi Mark Poster da Bell'in enformasyon toplumu kuramını reddeder. Poster, Bell'in kuramının eski moda modernist bir tarzda "totalleştirici" olduğunu ve enformasyon ile iletişimin dilsel boyutuna yeterince önem vermediğini düşünür. Ayrıca, yeni elektronik medyanın geleneksel birey anlayışı üzerindeki etkileri konusunda Baudrillard'a çok yakın bir konumda durur. Poster, Marx'ın üretim tarzına koşut duran, kendisinin "enformasyon tarzı" dediği tarzda, sözel ve basılı dolayımdan geçen mübadelelere eşlik eden ve bunları hatırı sayılır ölçüde yerinden eden yeni bir "elektronik olarak dolayımlanmış mübadele" aşamasına ulaşıldığını savunur. Bu üçüncü elektronik aşamada, "benlik sürekli bir istikrarsızlık içinde merkezsizleşmiş, dağılmış ve çoğullaşmıştır... Elektronik olarak dolayımlanan iletişimde, nesnellik noktaları arasında askıya alınmış olan, durumun söylemsel düzenlemeleriyle bağlantılı olarak farklı şekillenimlerde kurulan ve yeniden kurulan özneler yüzmektedir şimdi".

> Enformasyon tarzının yeni aşamasında özne, bundan böyle, önündeki şıkları rasyonel olarak hesapladığı fiziksel, sabit bir bakış açısından payını aldığı mutlak bir zaman/uzam noktasında mevzilenmemiştir. Bunun yerine, özne, veritabanları tarafından çoğaltılır, bilgisayardaki ileti alışverişi ve oturumu tarafından parçalanır, TV reklamları tarafından bağlamsızlaştırılır ve yeniden tanımlanır, simgelerin elektronik aktarımında sürekli olarak çözülür ve maddeleştirilir... Beden bundan böyle öznenin konumunun etkin bir sınırı değildir.

> Ya da şöyle söylemek belki daha uygun olur. İletişim olanakları, Teilhard de Chardin'in terimini kullanmak gerekirse, gezegeni dilin bilinç küresiyle sarıp sarmalayacak ölçüde tüm Yerkürenin sinir sistemine dek uzanır. Kaliforniya'da otururken Paris'teki bir arkadaşımla doğrudan doğruya ya da elekronik mektup aracılığıyla konuşabiliyorsam, tüm gezegende cereyan eden politik ve kültürel olaylara evimi terk etmeksizin tanık olabiliyorsam, uzak bir yerdeki bir veritabanı benim özgeçmişimi içeriyor ve bu olaylardan hiç haberim olmaksızın hayatımı etkileyen kararlar alan hükümet kuruluşlarını bilgilendirebiliyorsa, televizyonumu ya da bilgisayarımı kullanarak evimden çıkmaksızın alışveriş yapabiliyorsam, ben neredeyim ve kimim? Bu koşullar altında kendimi akılcı, özerk benliğimde merkezleşmiş ya da tanımlı bir ego tarafından sınırı çizilmiş gibi göremem; tersine, bölünmüş, altüst edilmiş ve toplumsal uzam boyunca dağılmışımdır (Poster, 1990: 6, 11, 15-16).

İnsan bu değerlendirmenin Poster'ı Baudrillard'ınkine benzer bir melankoli haline sürüklemesini umar; aslında durumundan hiçbir şekilde hoşnut olmadığı da açıktır. Ama Poster, tıpkı Bell gibi Baudrillard'a da, totalleştirici olduğu gerekçesiyle saldırır. Buna göre, hipergerçeklik fenomeni toplumsal hayatın totalitesini bünyesine katacak şekilde gayri meşru olarak genişletilmektedir. "Baudrillard'nın totalleştirici konumu yeni hareketlerin olanaklılığına kapıyı açık tutmaz. Hipergerçeğin can sıkıcı bir abartısına gömülmüş olan Baudrillard, yazılmak şöyle dursun, henüz hayal bile edilmemiş bir öykünün sonucunu sanki biliyormuşçasına ortaya attığı kapsamlı, kasvetli duyurularda eleştirel söylem çizgisini ihlal eder". Poster'a göre, öznenin yeni enformasyon tarzı içerisinde çözülüp dağılması, özgürleşimci bir potansiyele sahiptir. Sözgelimi, televizyon reklamlarında, özne her ne kadar kısmen bir izleyici/tüketici olarak yeniden inşa edilse de, aynı zamanda "merkezi, özgün eyleyici" olarak yapıbozuma tabi tutulur. Klasik modernist kuramda böyle bir eyleyicinin "akılcı erkek burjuva" olması eğiliminden ötürü bu yapıbozum edimi özgürleştiricidir. "Bir dil/pratik olarak televizyon reklamı, daha önceleri kapitalist üretim tarzıyla bağdaştırılan öznellik tipini ve ona eşlik eden patriyark ve etnomerkezcilik biçimlerini zayıflatır. Bu, özgürleşimin garantisi değildir elbet. Ama "televizyon reklamında izleyicileri kendi öznelliklerini, kendi kendilerini oluşturanlardan ibaret bir topluluğun üyeleri olarak görmeye kışkırtan bir dil yaratıldı... Televizyon reklamlarının (ve bir eğilim olarak genelde medyanın) özneleri kendi kendilerini oluşturan varlıklar olarak kurması ölçüsünde, tahakkümcü kendi kendini oluşturma biçimleri sorgulanmış olur" (Poster, 1990: 66-8).

Poster açıkça post-yapısalcıların düşünme tarzına dayanır; ve sunduğu açıklama post-yapısalcı ve yapıbozumcu kuramcıların post-modernlik

karşısında sergiledikleri müphemliği yansıtır. Bu, genellikle Foucault, Derrida, Barthes, Lacan, Kristeva, Lyotard ve Baudrillard gibi Fransız düşünürleri içerdiği savunulan bir gruptur. Ayrıca, hem bu Fransız düşünürlerinden hem de Rus kuramcı Mikhail Bakhtin'in yazılarından etkilenmiş, çoğunluğu Amerikalı bir edebiyat eleştirmenleri grubunu da –Paul de Man, Stanley Fish, J. Hillis Miller gibi– içerir.

Daha başlangıcından, 1960'lı yıllardan beri post-yapısalcılar post-modernizm ve post-modernlik kuramlarıyla bağlantılandırıldılar. Ama bu düşünür ve yazar grubunun bu bağlamda ele alınması birkaç sorun yaratır. Birincisi, bu gruptakiler kendilerini edebi ve felsefi sorunlarla sınırlandırma eğilimindedirler. Çalışmalarının toplum ve politika açısından barındırdığı imaların işlenmesini başkalarına bırakmışlardır. İkincisi, bunların birçoğu –sözgelimi Baudrillard– kendilerini bir post-modernist konuma hasretmeksizin post-yapısalcılığı ya da yapıbozumculuğu benimsemektedir. Aradaki bağlantılar yine büyük ölçüde başka düşünürler tarafından kurulur. Üçüncü olarak, bu grubun yazılarının, bilhassa Fransız düşünürler örneğinde, çok yoğun ve anlaşılması zor olduğu söylenilmeli; bu yazarlardan yapılan alıntılar, bilhassa tercümeleri, genellikle pek aydınlatıcı değildir.

Bu düşünürler ile post-modernlik kuramları arasındaki bağlantılar temelde "insanın ölümü" (Foucault) ya da "öznenin ölümü" (Derrida) ya da "yazarın ölümü" (Barthes) konusunda yaptıkları duyurularla ilintilidir. İnsan bilimlerinin gelişimine ilişkin Foucault'nun sunduğu açıklamada, bilimin bir konusu olarak insan, genellikle düşünüldüğünün tersine, eski Yunanlılara kadar uzanan bir meşgale değildir. Bilimin konusu olarak insanla uğraşılması çok yeni olup yalnızca onsekizinci yüzyılın sonlarına ve ondokuzuncu yüzyılın başındaki modern çağın doğumuna dek uzanır. Bu tarihten itibaren insanın varlığının hakikatini, insanın tarihini ve insanın gelecekteki kaderini açığa çıkarmayı hedefleyen açıklamaların merkezine yerleştirilir insan.

Foucault'ya göre, gerçekliğin hatalı bir "antropolojikleştirimi"ne dayanan bilginin bu gelişimi yanılsatıcıydı. İnsan bilimlerinin zemini olması gereken insan, "bilen özne" değildir; incelenmesi gereken şey, insanı oluşturan ve kuran insan bilimlerinin söylemsel pratikleridir. Foucault, "insanı ve Tanrıyı aynı anda öldüren" Nietzsche'yi kayıtsız koşulsuz taktir eder. Nietzsche, sorunun özünün bir dil meselesi olduğunu gösterip eyleyici ve özne olarak insanın bütün bir statüsünü sorgulamıştı. Buna göre, insan, bilgi ve değerin zorunlu zemini değil, dilsel pratiklerin bir kurgusudur.

Hâlâ insandan, insanın hükümranlığından ya da özgürleşiminden söz etmek isteyen herkese, kendilerine hâlâ insanın özünün ne olduğunu soran herkese, hakikate erişme girişimleri esnasında başlangıç noktası olarak insanı kabul etmek isteyen herkese... şu eğri büğrü düşünüm biçimlerinin hepsine yalnızca bir kahkaha patlatarak yanıt verebiliriz... (Foucault, 1970: 342-3).

Foucault, insanlık durumunun incelenmesinde dilin tekrar öncelik kazanacağı bir zamanın gelmesi beklentisindedir. Bu durumda, "insanın kumsalda çizilmiş bir yüz gibi silineceğine bahse girmek kesinlikle mümkün".

Düşüncemizin arkeolojisinin kolayca gösterdiği gibi, insan yakın tarihli bir icattır. Ve belki de sonu yaklaşmıştır... Dilin varlığı ufuklarımızda gitgide daha fazla ışıldadıkça, insan gözden kaybolma sürecine girdi. İnsan, dilin dağılmaya mahkûm olduğu bir dönemde oluşturulduğundan, dil kendi birliğini yeniden sağladıktan sonra dağılıp gitmeyecek mi? (Foucault,.1970: 386-7).

Foucault'nun modern insan bilimlerinin insan-merkezli yapısına saldırmasının koşutu, Derrida'nın modern felsefenin ve genelde modern batı düşüncesinin özne-merkezli yapısına saldırısında bulunur. Foucault gibi Derrida da Nietzsche'ye ve ayrıca Heidegger'e olan borcunu ifade eder. Derrida'nın hedefi tam da Heidegger'in Nietzsche üzerine yaptığı incelemesindeki şu sözlerde tanımlanır:

Modern dediğimiz dönem... insanın tüm varlıkların merkezi ve ölçüsü haline gelmesi olgusuyla tanımlanır. İnsan *subjectum*dur, tüm varlıkların altında yatandır, yani modern terimlerle, tüm nesneleştirme ve temsilin dibinde yatandır (aktaran Habermas, 1987: 133).

Derrida'nın modern bilgi paradigmasına verdiği yanıt, "öznenin (kökten) merkezsizleştirilmesi"ni önerir. Buna göre, dilin, tutunumlu, istikrarlı özdeşliklere sahip konuşucuları yoktur. Metinlerin, amaçlı tasarı ve niyetlere sahip yazarları yoktur. Özne ya da yazar da en az metin kadar dilsel bir üründür –Paul de Man'ın savunduğu gibi, özneyi "haklı olarak sırf gramatik bir zamir statüsüne indirgiyoruz". Edebiyat ile felsefe arasında bir ayrım yoktur; tüm söylemler birbirlerinin içerisine akar ve birbirlerine sızar; hepsi de eşit ölçüde "kurgusal"dır, hepsi de eşit ölçüde tikel anlamlandırma pratiklerinin ürünleridir. Herhangi bir metne ya da öbür kültürel pratiklere ilişkin ayrıcalıklı bir okuma olamaz; bir metne evrensel ya da sahici bir anlam atfedilemez. Metinler "açmazlar" (dallanıp budaklanan çelişkiler) ve "hetero-yorumlar"la (seslerin çoğulluğu) dolup taşan açık

uçlu, "diyalojik"* yapılardır. Anlam üzerine herhangi bir düşünce birliğine varılabilirse eğer, ancak tikel "yorum topluluklarında" –eleştirmenler ya da yurttaşlar topluluğunda– varılabilir ve bu da söz konusu topluluklara içkin kalır. Nasılsa hiçbir yazar ya da okuyucu, eyleyici ya da özne, anlamın ayrıcalıklı taşıyıcısı olamaz. Tıpkı Baudrillard'da benliğin bundan böyle elektronik olarak aktarılan iletilerin bir kesişmesinden ve Foucault'da iktidar akışlarının (ya da söylemlerinin) karşılaşma noktalarından daha fazla bir şey olmaması gibi; Derrida ve yapıbozumculara göre de benlik, dilin helezonik bir belirlenmemişlik kavisini (ya da uçurumunu) çapraz kestiği yerdir.[12]

Tüm bunlar ile bir post-modern politika ve toplum kuramı arasında net bir bağlantı var mıdır? Kimileri bu konuda bazı kuşkular beslemektedir. Bunlara göre, yapıbozumculuk o denli acımasız ölçüde yıkıcıdır ki sonuçta kendi kendisini tahrip etmektedir. Yapıbozumculuk, farklılık üzerinde ısrar etmesine rağmen, yassıltılmış, derinliksiz, tüm enerjisini kaybetmiş bir entropik** dünya ortaya koymaktadır. Özne ya da eyleyici kavramını kökten yadsıması, toplum ve tarihe yönlendiri bir güç bırakmamaktadır. Yapıbozumcu felsefe apolitik bir yansızlık ve teslimiyete, komik insanlık dramı karşısında ironik ve eğlenceli bir tutuma yol açmaktadır (Alexander, 1994: 181).

Dahası, yapıbozumculuk "metinsellik" kavramının yalnızca kitap açısından değil, dünya açısından geçerli olduğunu ilan etse de, gerçekliği estetikleştirmesi ve pratikte yazılı dile gösterdiği saplantılı ilgi, yapıbozumculuğun post-modernizmden ziyade modernizme daha yakın olduğunun düşünülmesine yol açtı. Buna göre, yapıbozumculuk, özerk, ayrı bir kültür dünyası olduğunu belirten modernist ilkeyi paylaşıyor görünmektedir (Huyssen, 1992: 60; karş. Connor, 1989: 226). Bundan dolayı, önde gelen yapıbozumcuların –sözgelimi Derrida– birçoğunun politikasında oldukça fazla muğlaklık ve belirsizlik olduğunu görmek şaşırtıcı değil (Poster, 1990: 104-6; ama karş. Derrida, 1994).

Her şeye rağmen, hiç değilse ilke olarak, post-yapısalcılık ve yapıbozumculuğu post-modernlik konusundaki toplum kuramıyla bağlantılandırmak zor değil. Parçalanma ve çoğulculuğun altının çizilmesi, herhangi bir merkezleştirici ya da "totalleştirici" gücün yokluğuna dikkatlerin çekilmesi konusunda post-modernlik kuramları ile post-yapısalcılık arasında bir anlaşmazlık yoktur (zaten bu öğeler tüm post-modernlik kuramlarının

* Diyalog tarafından özelliklendirilen ya da onunla ilişkilendirilen (y.n.).
** Isıtan ve ısıtılan nesne arasındaki eş-yayılıma dair (y.n.).

ortak özelliğidir). Post-yapısalcıların bireysel düzeyde görme eğiliminde oldukları şeyleri, post-modern kuram toplum düzeyinde görür. Yapıbozumculuğun özneyi –ister neden olarak özne, isterse etki olarak özne– çözüp dağıtmasının koşutu, toplumsalın post-modern çözülüp dağıtılmasında bulunur: Bizatihi toplumun inkâr edilmesi olarak değil, cisimleşmiş bir ortaklaşalık olarak toplumun gücünün inkâr edilmesi yoluyla. Tıpkı yapıbozumculukta bir sorumlu ya da aktif eyleyicinin olmaması gibi –sözgelimi bir metnin yazarı yoktur– post-modern kuramda da toplum edimde bulunamaz ya da hiç değilse Marx ya da Durkheim'ın varsaydığı tarzda edimde bulunamaz.

Bu nokta, post-modern kuramcıları, çağdaş radikal Sağın bireyciliğinden kolayca ayırt edilemeyen bir radikal bireyciliğe götürür. Ama yine bu nokta, Solda yer alan bazı kuramcıların demokrasi gibi geleneksel kavramları yeniden inşa etmelerine de yol açmıştır. Bu kuramcılar demokrasinin bundan böyle, klasik liberal kuramda olduğunun tersine, kendisini "özcü" bir üniter ve evrensel, akılcı eyleyici nosyonuna, evrensel hakların taşıyıcısı bir eyleyici nosyonuna dayandıramayacağını savunur. Demokrasi post-modern üslubu, perspektiflerin çoğulluğunu ve bireyleri oluşturan farklılaşmış kimlikleri (ya da "bireylerin bireysel-olmayışları" denilebilecek olguyu) kabul etmelidir. Demokrasi kendisini bu indirgenemez çoğulculuk olgusuna uyarlamalıdır –sözgelimi uzlaşıya dayalı politikadan ya da ulusal "egemen" devletin tek politika alanı olduğu görüşünden vazgeçerek. Böyle bir demokrasi kavramının kimlik ve farklılık politikasıyla uğraşan birçok gruba –bilhassa feministlere, ama aynı zamanda tabi etnik gruplar adına ve post-kolonyal halklar adına etkinliğe geçmiş olan gruplara– cazip görüneceği tahmin edilebilirdi ve öyle oldu. Bu demokrasi kavramının cazibesi, solun geleneksel özgürleşim amaçlarından vazgeçmeksizin bu amaca yeni bir anlam kazandırmaya ve bu amaca ulaşılması yolunda farklı araçlar önermeye girişmesidir (Laclau ve Mouffe, 1985; Mouffe, 1993).

Dahası, post-yapısalcıların dil ve kültürle yoğun bir şekilde ilgilenmelerine bakarak öncelikle modernist olduklarını savunan Andreas Huyssen ve benzer düşüncede olanlar bile, daha eski söylem biçimleri ile yeni olanları arasında can alıcı bir farklılık görür. Modernizm, politika ve ticaretin dışsal çıkarlarının bulaşmadığı sanatın, belli birtakım arı değerleri canlı tutma gücüne inanıyordu. Modern toplumun bilhassa burjuva biçimine yönelik bir eleştiriyi, her zaman açık seçik olmasa bile üstü kapalı olarak barındırıyordu. Clement Greenberg gibi hararetli modernizm yandaşlarının aynı zamanda birer Marksist olabilmelerinin nedeni buydu (Clark, 1982). Post-yapısalcılık, kültürün bu kurtarıcı, kefaret ödeyici

gücüne duyulan inancı reddeder. Sanat bireyi koruyamaz ya da toplumu değiştiremez. Böyle bir kefaret vizyonu daima yanılsatıcıydı ve bundan böyle her durumda güvenilir değildir.

Post-yapısalcılık modernizme ilişkin böyle bir "geriye yönsemeli okuma" bakımından, "modernizmin kısıtlanımları ve başarısızlığa uğramış politik iştiyakları"nın farkında olması bakımından post-modern kuramla yakınlık sergiler (Huyssen, 1992: 61). Belki bundan daha fazlası da söz konusu. Radikal kuşkuculuğu, her şeyi yapıbozuma uğratma ve çözüp dağıtma dürtüsü, temelde anti-mesihçi ve anti-ütopyacı karakteri açısından post-modernliğin merkezi öğretilerinden biriyle bağlantılanır: Lyotard'ın "öte-anlatılar karşısında duyulan güvensizlik" (1984a: xxiv) dediği şeyle. Bu, post-modern kuramın en bilinen ve en fazla kabul edilen niteliklerinden biridir. Bu nokta, aksi taktirde insana yılgınlık verecek ölçüde dağınık duran önermeler dizisini birleştirir. Bunu yaparken, post-modernlik kuramının ana dayanağını nerede bulduğunu gösterir: Olumlu bir anlamda yeni bir şeylerin duyurulmasında değil, eskinin reddinde, modernliğin geçmişinin reddinde.

Lyotard'ın sözünü ettiği "öte-anlatılar" ya da "büyük anlatılar", modern çağın ortalığa saldığı ilerleme ve mükemmelleşme konusundaki büyük tarihsel-felsefi tasarılardır. Lyotard kural koyucu ve pratik amaçlı olan anlatıları, hakikat ve hakikat iddialarıyla ilgilenen bilimden ayırsa da, modernliğin öte-anlatılarının cazibesinin büyük kısmının bilimle ve bilimsel metotla bağlantılandırılmalarından kaynaklandığına kuşku duyulamaz. Kant'tan Hegel ve Marx'a, Saint-Simon'dan Comte ve Spencer'a, akıl ve özgürlüğün kaydettiği ilerleme, modern bilimin ilerlemesiyle bağlantılandırıldı. Bilim dünyayı hem anlamanın hem de dönüştürmenin bir yoluydu.

Post-modern kuramın günümüzdeki cazibesini kısmen açıklayan da bilimin içine girdiği krizdir aslında. "Büyük anlatılar"ın reddi, hiç olmazsa batıda, daha önce başlamıştı. Daha 1940'lı ve 1950'li yıllarda F. A. Hayek'in *The Road to Serfdom* (1944), Karl Popper'in *The Open Society and its Enemies* (1945), Jacob Talmon'ın *The Origins of Totalitarian Democracy* (1952) ve Isaiah Berlin'in *Historical Inevitability* (1954) gibi kitapları ondokuzuncu yüzyıl toplum kuramının büyük kısmının felsefi ve tarihsel önvarsayımlarına etkili bir saldırı başlatmıştı. Bilhassa ondokuzuncu yüzyılın en sivri ve diriliğini en fazla muhafaza etmiş olan Marksist büyük anlatısına, kuramsal eksiklikleri ve tarihsel açıdan akla yatkın olmayışı nedeniyle saldırılmıştı.

Ama bu saldırı yalnızca liberal büyük anlatıyı yarasız beresiz bırakmakla kalmamış, daha önemlisi, bilime hiç ilişmemişti. Aslında, bilim tek doğru soruşturma metodu konumuna yükseltilmiş ve toplumdaki varlığı

–bilimciler ve bilimsel kurumlar biçimi altında– Sir Charles Snow gibi bazı kimselerce gelecekteki ilerleme ve ikbalin tek teminatı ilan edilmişti. O nedenle, sistematik toplum felsefeleri anlamında "ideoloji"nin itibarını kaybettiği yaygın bir şekilde iddia edilmiş olsa da, bu durum oldukça güçlü bir ilerleme ideolojisinin kendisini "modernleşme" ve "sanayileşme" gibi güçlü düşüncelere ve pratiklere iliştirmesini engellememişti. Büyük anlatı bu peçe altında batıda ve genel olarak dünyada gelişen bir kariyer yapmaya devam etti.

Komünizmin Doğu Avrupa'da çökmesi ve dünyanın öbür bölgelerinin çoğunda geri çekilmesi büyük anlatıların saygınlığını kaçınılmaz olarak daha da zayıflattı (her ne kadar milliyetçiliğin bu mirası devralmak üzere kanat açmaya hazır beklediği savunulabilirse de). Ama belki şimdi modernleşme ve sanayileşmenin de, bunları tahkim etmiş olan bütün bir ilerleme düşüncesiyle birlikte saldırıya maruz kalmış olması daha önemlidir. Bu saldırının birçok nedeni var, ama bunlar arasında temel neden ekolojik bilincin yaygınlaşmasıdır. Ekoloji, daha fazla sanayileşme yoluyla gerçekleştirilecek ilerleme kuramlarının hepsini karanlık bir kasvetle karşılar. Bu güven krizi bizzat bilimcileri de içine aldı. Bilimciler şimdi yalnızca bilimin dünyaya topyekün uygulanmasını sorgulamakla kalmıyor, aynı zamanda ayrıcalıklı bir anlama metodu olarak bilimin statüsü hakkında rahatsız edici sorular ortaya atıyor (sözgelimi bkz. Griffin, 1988). "Yeni belirlenmemişlik"in yükselişiyle birlikte –sosyologlardan tekrar tekrar gelen saldırıları zikretmesek de– bilimin kendisi, tüm anlatıların karakteristiği olan aynı öznellik ve göreceliğe maruz kalır. "Bilimin oynadığı oyun... öbür oyunlarla eşdeğerdedir... Bilim kendi oyununu oynar; öbür dil oyunlarını merşulaştırmaya muktedir değildir" (Lyotard, 1984: 40-1; ayrıca bkz. 53-60).

Bu aslında, hangi ölçütle bakılırsa bakılsın –eğer doğruysa–, çağı etkileyecek oranlarda bir dönüşümdür. Modernlik, temelde geriye yönsemeli halde olsa bile, onyedinci yüzyılın Bilimsel Devrimiyle bir tutulmuştu (Kolakowski, 1990: 7). Modernlere eskilerin başarılarıyla aşık atabilecekleri ve hatta onlara üstünlük sağlayacakları güvenini veren buydu. İlerleme, Akıl, Devrim ve Özgürleşme etrafındaki büyük izlekler ve kuramlar bu güvenden doğmuştu. Bu güven şu ya da bu biçim altında, üstü kapalı ya da açık seçik halde, batı dünyasının onsekizinci yüzyılın sonundan yirminci yüzyılın ortasına kadar yürüttüğü politikanın büyük kısmına payandalık etmişti.

Şimdi ise, eğer post-modernistler haklıysalar, bunlar bundan böyle bağlılık uyandırma ya da eylem doğurma gücünden yoksun, içi boş, şatafatlı

birer sözcüktür.[13] Söz konusu olan tümüyle, John Osborne'un *Look Back in Anger* adlı 1956 tarihli oyunundaki kahramanın buruk bir tonlamayla ifade ettiği, artık uğrunda savaşılacak "herhangi bir iyi, anlamlı dava kalmamış" olması değildir. Burada mesele, daha ziyade, bundan böyle uğrunda savaşılacak büyük davalar *olamayacağıdır*. İster Popper'in anti-tarihselciliği isterse Derrida'nın yapıbozumculuğu biçimi altında olsun, felsefe, toplum kuramlarının birçoğunun dünyaya ilişkin nesnel, bilimsel açıklamalar olma özelliğini zayıflattı. Komünizmin ve öbür açık seçik ideolojik karakterli toplumsal yeniden inşa deneylerinin başarısızlığı, politikanın dünyayı yeniden biçimlendirme gücüne duyulan güveni zayıf düşürdü. Söz konusu küflenme şimdi liberalizme de sıçradı. Liberal kuramın akılcı, özerk bireyi farklı kimliklere ve çıkarlara sahip, birbiriyle örtüşen ve karşılıklı tutarsız kişiler çokluğu halinde çözüldü –"yapıbozumuna tabi tutuldu". Kendine düşkün, faydayı azamileştirmeye bakan ve amaçlarını akılcı bir şekilde gerçekleştirmeye uğraşan bireyler bir kuruntu haline geldi. Kimin ya da neyin çıkarı sorusunun, çoğul toplum açısından olduğu kadar çokbaşlı birey açısından da geçerli olduğu iddia edilmektedir. Bu koşullar altında "akıl" ya da "hakikat", gerçek dışı amaçlar olmalarından ötürü imkânsızlaşır (bkz. Pangle, 1992: 19-56).

Post-modernistler bu iddialarını, hem Doğu Avrupa'nın yeni ortaya çıkan demokrasilerinde hem de batının daha eski demokrasilerinde halkın politikadan yaygın bir şekilde uzak durması ve hüsrana uğramasına dikkat çekerek desteklemektedir. Bu nokta, "büyük anlatılar"ın saygınlıklarını kaybetmeleriyle uyumlu bir geri çekilmeye ve kuşkuculuğun varlığına işaret eder. Post-modern teşhisi kendi terimleri içinde kabul etmeleri gerekmeyen başkaları da, bu durumu yeni ve derin bir "ideolojinin sonu" olarak görme konusunda post-modernistlerle aynı düşünceyi paylaşmaktadır. "Tarihin sonu"nu bildiren ve çok tartışılmış bu ifadesi, hatalı olarak batı liberalizminin tüm öbür ideolojiler karşısında zafer kazandığının doğrulanması şeklinde yorumlanan Francis Fukuyama'nın (1992) konumu böyle bir konumdur. Aslında Fukuyama'ya göre, liberalizm en az rakipleri kadar iticidir. Komünizmle çatışmasında liberalizmin elde ettiği pratik zafer yeni bir özgürlük ve yaratıcılık çağını değil, tarihe anlamını vermiş olan düşüncelerin diyalektiğinin sona erişini müjdelemektedir. Liberalizmin zaferi, pasif tüketimciliğin ve özelleştirilmiş varoluşun hükümranlık kurmaları anlamına gelir. Melankolik Nietzscheci "son insan" vizyonunda Fukuyama, anlamlı çaba ya da amaçtan, post-modernistlerin senaryolarında yer alanların herhangi biri kadar yoksun bir gelecek hayal eder (Fukuyama, 1992: 287-339). Büyük anlatıların ölümü fanatizmin azalması

anlamına gelebilir, ama aynı zamanda tutkunun ölümü ve ideolojilerin birbirleriyle mücadelelerinden doğan kültürel yaratıcılığın kaybedilmesi anlamına da gelir.

Lyotard tüm bunlarla cesurca yüzleşir. Buna göre, büyük anlatıları geçerli kılabilecek bir "evrensel öte-dil"in yokluğu, Aydınlanma'nın evrensel özgürleşim ve akılcı toplum amaçlarından vazgeçmemiz gerektiğini ima eder. Bu amaçlar özgür ve eşit aktörler arasında kurulacak bir diyalog yoluyla akılcı bir "uzlaşı"nın başarılacağını uman Jürgen Habermas'ın yaptığı girişim tarzıyla da korunamazlar. Böylesi bir umut hâlâ, tüm etkileşim biçimlerini yöneten kendi "ortak özgürleşimi"ni üzerinde uzlaşılmış bir genel kurallar yapısı bulma yoluyla sağlamaya girişen "bir kolektif (evrensel) özne" olarak insanlığa duyulan Aydınlanma inancına dayanır. Ama oyunun –*tüm* oyunların– böyle evrensel kuralları yoktur ve bundan dolayı bir uzlaşı beklentisine de yer yoktur. "Bir oyunun ve oyun içerisinde yapılabilir olan 'hamleler'i tanımlayan kurallar üzerine sağlanmış bir uzlaşının yerel *olması gerektiğini*, başka bir anlatımla bu kuralların mevcut oyuncular tarafından kararlaştırılmış olduğunu ve sonuçta iptal edilmeye maruz kaldığını" teslim etmek zorundayız (Lyotard, 1984: 66).

Bir tür iyimserliğin zemini de bu noktada yatar. Büyük anlatılardan vazgeçilmesi "küçük anlatılar"ın (*petits recits*) özgür oyunu için gerekli sahayı açar. Lyotard'a göre, küçük anlatılar, hem bilimdeki hem de toplumsal hayattaki "hayalgücünün icadı" olan malzemelerdir. Bunlar "göreneksel" ya da "yerel" bilgi biçimleridir ve bu halleriyle de bağlamsal, koşula bağlı ve sınırlıdır (karş. Geertz, 1983). Küçük anlatılar –aslında, bilimsel iddialardan soyutlanmış tüm hakikat anlatıları– dışsal, nesnel doğrulanmaya bağımlı olmayıp içerisinden çıktıkları topluluklara içkindirler. Bunlar kendi yeterlilik ölçütlerini kendileri belirler ve neyin söylenilme ve yapılma hakkı olduğunu tanımlar. Homolojik tümeller içerisinde ifade edilen büyük anlatıların bilimsel iddialarından farklı olarak, küçük anlatılar "paralojik"tirler, yani bilimsel mantığın kuralları uyarınca yanlış akıl yürütme ve mantıkdışı argüman olarak görülenleri kabul ederler.[14] "Farklılıklara duyarlılık" ve "uyuşmaz olanları hoş görme"ye isteklilik gösterirler. Başka birçok bakımdan olduğu gibi bu bakımdan da, sözgelimi Homeros dönemi Yunan dünyasındaki gibi geleneksel toplumlarda anlatılan halk öykülerine benzerler (Lyotard, 1984: xxv, 18-23, 60).

Bunun altında yatan politik vizyon, Lyotard'ın yazılarının büyük kısmında olduğu gibi, oldukça muğlak. Bu politik vizyon, başka şeylerin yanı sıra "geçici sözleşme"ye dayanan bir "açık topluluk" idealine dayanır. Lyotard'a göre, bu, "toplumsal etkileşimin geçirmekte olduğu evrime

karşılık gelir; geçici sözleşme pratikte politik olayların yanı sıra mesleki, duygulanımsal, cinsel, kültürel, ailevi ve uluslararası alanlarda durmadan kurumların yerini kapmaktadır" (1984: 66). Lyotard'ın bizzat kabul ettiği gibi, bu post-fordizm yankısı çok güven verici değil. Bu vizyon esneklik ve özgürlüğe olduğu kadar sömürü ve güvensizliğe de yer bırakıyor. Ama aslında Lyotard'a göre, geleceği haber veren de bu vizyondur. Gelecekte ulus devletin katı çerçevesi içerisinde kapanıp kalmış daimi kurumlara ve örgütlenmelere yer olmayacaktır. Sözde bilimsel nitelikli tasarılar bağlamında, gelecekte ulaşılması hedeflenen amaçları saptayan "totalleştirici" ideolojilere yer yoktur. Bunların yerine, kendi hayat biçimlerini icat eden ve kendilerini ifade etme araçlarını kendileri bulan, gevşek bir şekilde bağlantılı bir topluluklar ağı oluşacaktır. Öte-dillerin yönettiği toplumsal sistemler olmayacak, toplumsalın, dil oyunlarından oluşan esnek ağlara dönüşecek şekilde "atomlaşması" söz konusu olacaktır (Lyotard, 1984: 17). Toplumun bilimsel "yasalar"ı değil, yerel görenekler ve kullanımlar olacaktır; kültürün "yasa koyucular"ı değil, toplulukların birbirlerini karşılıklı anlamalarını sağlamaya çalışan "yorumcular"ı olacaktır (karş. Bauman, 1987; 1992: 1-25). Yani, Marx değil –belki Proudhon olacaktır, kim bilir?

YENİ BİR TOPLUM MU? YENİ BİR ÇAĞ MI?

Lyotard'ın gelecek konusundaki tavrı, son olarak, post-modernlik ve zaman sorusunu doğurur. Post-modernlik kendisini tarih içerisinde nerede ya da nasıl konumlandırıyor? Kendisini yeni bir dönem olarak mı görüyor? Yeni bir toplumun ya da medeniyetin doğumunu mu haber veriyor? Post-modernliğin "post"u neyi kastediyor?

Toplum kuramında "post" önekinin daima muğlak bir konumu oldu. "Sanayi sonrası" terimi bunun iyi bir örneği. Bazı yazarlara, bilhassa ekonomi tarihçilerine göre bu terim, onsekizinci yüzyılın sonunda cereyan eden Sanayi Devriminden sonra ve bu devrimin bir sonucu olarak yaratılmış toplum anlamına gelir. Bu anlamda ekonomi tarihçileri bu terimi, sosyologların çoğunluğunun basitçe "sanayi toplumu" dedikleri toplum terimine gönderme yapmak için kullanır. Öbür yandan, Daniel Bell gibi sosyologlara göre, "sanayi sonrası" terimi, klasik sanayi toplumundan doğan ve onun ardından gelen topluma gönderme yapar. Bell'e göre, sanayi sonrası toplum, sanayi toplumundan *sonradır*. Daha önce gördüğümüz gibi, Bell bu topluma bir ad vermiş ve "enformasyon toplumu" demişti.[15]

Ne var ki, Bell örneğinde bile bir parça muğlaklık söz konusu. "Sanayi sonrası" toplum açıkça sanayi toplumundan doğar. Sanayi toplumunun damgasını taşır. Bizzat kullanılan terim, yeni toplum kendisini yalnızca geriye doğru atılan bakışla tanımlayabilirmişçesine bir süreklilik olduğunu ima eder. Bu sürekliliğin oranı nedir? Yüksek oranlı bir sürekliliği çarpıcı bulan bazı kimseler, Bell'in sanayi sonrası olarak gördüğü toplumu "süper"– ya da "hiper"-sanayi toplumu olarak gördüler (örneğin bkz. Kumar, 1978).

Post-modernizm ve post-modernlik terimleri, dönem ve yeni başlangıçlar sorununu daha keskin bir biçimde doğurur. Bir yanda Charles Jencks ve Ihab Hassan gibi yeni bir kültür ve medeniyetin, modernliğin ötesine giden bir medeniyetin ortaya çıkmakta olduğundan emin olanlar var. Öbür yanda, daha az kesin ve daha az iyimser bir tutumla, hâlâ modern sanayinin "işlersellik" (performativity) ilkesinin başatlığına bağlı bir post-modern "durum" tanımlayan François Lyotard gibi düşünürler var. Bu, doğmak için, geçmişin karabasanını fırlatıp atabilmek için (Lyotard örneğinde kısmen orijinal modernizm hareketenin yıkıcılığını yeniden elde edebilmek için) mücadele eden bir post-modernliktir.

Ama daha tipik örnek, Fredric Jameson ve Scott Lash gibi yazarların modelini oluşturdukları daha da muğlak bir örnektir. İkisi de yeni bir toplum, post-modern bir toplum düşüncesini biçimsel olarak reddeder. Kabullendikleri post-modern *kültürü*, Jameson'ın sözcükleriyle söylendikte, "geç kapitalist mantığın kültürel egemeni" olarak görürler (Jameson, 1992: 46; karş. Lash, 1990: 3, Lash ve Urry, 1994: 15). Ama, daha önce gördüğümüz gibi, ikisi de kültüre ekonomi ve toplumda merkezi bir yer vermekle kalmaz, aynı zamanda "geç" (ya da "örgütsüz") kapitalizm konusunda yaptıkları açıklamanın bütünü, yeni bir durum içerisinde olduğumuzu, kendisini geçmişteki toplumdan belirleyici ölçüde ayıran bir durum içerisinde olduğumuzu önerir.

Jameson'a göre, tıpkı kültürde gerçekçiliğin piyasa kapitalizmine ve modernizmin tekelci kapitalizme karşılık gelmesi gibi, post-modernizm de geç ya da çokuluslu kapitalizme karşılık gelir. Bu tarihsel tipoloji zaten bir aşamalar ve dönemler ardışıklığını ifade ediyor. Ama Jameson bunların arasına bir ayrım çizgisi çekmenin ötesine gider ve aralarındaki süreksizlikleri ve farklılıkları vurgular. Bu aşamaların ve dönemlerin hepsi de kapitalist olabilir, ama kapitalizmin farklı aşamalarını ya da düzenlerini ayıran şeyle kıyaslandığında bu nokta önemsiz görünür.

Böylelikle, geç kapitalizm "Üçüncü Makine Çağı"nı, yeni enformasyon ve iletişim teknolojisinin ekonomik altyapıda başat bir konuma geçtiği,

imalat teknolojisini tabi konuma havale ettiği bir çağı başlatır. "Zihinlerimizin ve hayal gücümüzün kavramakta zorlandığı... bir iktidar ve denetim ağı kurar: Sermayenin üçüncü aşamasının bütün bir yeni merkezsizleşmiş küresel ağı". Jameson, "Zihinlerimizin, hiç olmazsa şimdilik, kendimizi özne tekleri olarak içerisinde bulduğumuz büyük, küresel, çokuluslu ve merkezsizleşmiş iletişim ağının haritasını çizme kapasitesinden yoksunluğu" üzerinde tekrar tekrar durur. "Çokuluslu ya da geç kapitalizmin yeni bir 'dünya sistemi'nin henüz kuramlaştırılmamış orijinal uzamı"ndan, "bu sistemin yeni 'dünya uzamı'nı henüz tahayyül edemediğimiz yeni temsil etme tarzı"ndan söz eder (Jameson, 1992: 35-6, 38, 44, 50, 54). Jameson'a göre, bizler hâlâ belirgin bir şekilde kapitalist bir dünyada yaşamaktayız. Oysa üçüncü aşama hakkında söylediği her şey –sermayenin yeni küresel genişliği, medya ve iletişimin hayati önemi, kültürün oynadığı rolün önem kazanması, tarih duygusunun kaybı– yeni bir çağın oluşumunu işaret etmektedir.

Lash'in konumu da buna benziyor. John Urry ile birlikte yaptığı sonraki çalışma yeni bir "göstergeler ve uzam" toplumunun, şeylerin yerini göstergelerin aldığı ve nesnelerin –hem insanların hem de görüntülerin– sonu gelmeyen dünya çapındaki bir akışa kapıldığı bir toplumun taslağını çizme konusunda daha da ileri gider (Lash ve Urry, 1994). Daha önceki çalışmasındaki terimi kullanmak gerekirse, bu hâlâ "örgütsüz" bir kapitalizmdir. Ama "sanayi sonrası toplum"dan, "çağdaş politik ekonomilerin post-modernleşmesi"nden söz etmekte ikirciklenmezler. Daha çarpıcı olanı, çağdaş sanayi toplumlarının nüfusları arasında yüksek derecede bir "düşünümsellik"in ya da özbilincin geliştiğine, bunun da çok çeşitli alanlarda toplumsal ilişkiler açısından –"içten ilişkiler, dostluk, işyeri ilişkileri, boş zaman faaliyetleri ve tüketim ilişkileri açısından"– yeni olanaklar yarattığına dikkat çekerler (Lash ve Urry, 1994: 31). Bir kez daha "örgütlü kapitalizmin sonu" bizi yeni bir duruma, eski kuralların bundan böyle geçerli olmadıkları ve yeni düşünme ve eyleme tarzlarının ortaya çıktığı bir duruma fırlatıyor görünmektedir. Genel olarak nitelendirildiği haliyle "post-modernlik", bu yeni duruma ilişkin çok da yanıltıcı bir betimlemeymiş gibi görünmemektedir –bilhassa, daha önce David Harvey örneğinde görmüş olduğumuz gibi, post-modernlik ile kapitalizmin illle birbirinin karşıtı kavramlar olmaları gerekmediğini akılda tuttuğumuz taktirde.

Jameson ve Lash, post-modernlik hakkındaki yazıların başka bir önemli görünümünün örneğini sunarlar. Başka çok sayıda kuramcı gibi onlar da kendilerini bir post-modern yaklaşımla özdeşleştirmezler. Ama temel kavramlarına o denli yakın dururlar ve bu kavramları o kadar iyi

bir kavrayış gücüyle açıklarlar ki pratikte dünyaya ilişkin post-modern bir görüşü benimsiyormuş izlenimi verirler. Aslında bu iki yazar gizli birer post-modernisttir. Post-modernistler arasında sık karşılaşılan durum da budur. Aslında post-modern konumu benimsediğini net bir şekilde açıklayan birisine rastlamak zordur. Epeyce reklamı yapılan post-modern partinin sergilediği tuhaflıklardan biri, üyelik aidatını tam olarak ödeyen bu kadar az sayıda üye barındırmasıdır. Sözgelimi, post-modern kuramla bağdaştırılan Fransız düşünürlerin çoğunluğu, ya kendilerini bu konumdan kamu önünde uzak tutmakta ya da yazılarında post-modernliğe gönderme yapmaktan kaçınmaktadırlar. Kendilerini safkan post-modernist olarak duyuran Jencks gibileri, kendilerini önemli ölçüde eleştirilere, hatta dalga geçilmeye açık tutmuş olmaktadırlar. Bir post-modernist olmak, hiç değilse akademik çevrelerde, tehlikeli bir kışkırtmadır. Post-modern kuramın lehine –ya da bu bakımdan açıkça ne olduğuna ilişkin– ortaya konulan ifadeleri kat ve kat aşan kitaplar ve makaleler, bize post-modern kuramın hangi sorunlardan mustarip olduğunu anlatıp durur.

Ama post-modern kuramın, bu durumun bize düşündürebileceğinden daha fazla dostu var. Aslında çok sayıda gizli post-modernist var. Post-modern kurama bütün bütüne karşıt olanları (örneğin, Callinicos, 1989; Norris, 1991) bir yana bırakırsak, Jameson ve Lash gibi, post-modern fenomenlere duydukları ilgi ve hayranlığın onları bir post-modern konumu benimseme konusunda yarı yola kadar getiriyor gibi göründüğü çok sayıda yorumcu var.[16] Bu yorumcular, üyelik aidatını tam olarak ödeyen birer üye değilseler de, post-modernliğin yol arkadaşıdır. Bu ölçüde de bizim, tarihin yeni ve post-modern bir döneminde olduğumuz düşüncesine destek verirler.

Zygmunt Bauman, Andreas Huyssen ve başkalarınca ikna edici bir şekilde ortaya konulmuş alternatif bir konum da var. Bu konum, post-modernliğin yeni bir çağı temsil ettiğini yadsımasına karşın, şimdi tarihte ilk kez modernliğe gerisin geri bakabilecek durumda olmamız ölçüsünde yeni bir durum içerisinde bulunduğumuzu kabul eder. Şimdi artık modernlik üzerine düşünümde bulunabiliriz. Post-modernliğin "post"u yeni bir dönemden ya da modernlikten "sonra" gelen bir toplumdan daha ziyade, modernliğin tamamlanmasından –ya da hiç değilse kendi terimleri içerisinde tamamlanabildiği kadarından– sonra olanaklılık kazanabilmiş modernlik görüşüne gönderme yapar. Post-modernlik, modernliğin şimdi artık "dikiz aynasından" incelenebilmesi anlamına gelir (Nederveen Pieterse, 1992: 26). Matei Calinescu'nun belirttiği gibi, post-modernlik "yeni bir 'gerçeklik', 'zihin yapısı' ya da 'dünya görüşü' için uydurulmuş yeni bir

isim değil, genel somutlanımları açısından modernlik hakkında belli birtakım soruların sorulabileceği bir perspektiftir" (Calinescu, 1987: 278).[17]

Bu cazip bir görüş. Bu görüş birçok post-modernist eleştirmen ve kuramcısının gerçekte yapmakta olduklarını gayet iyi yakalıyor gibi görünmektedir. Aynı zamanda, modernliğin kendisini açıp geliştirdiği makul olarak söylenebilecek tarih döneminin –kabaca son iki yüzyıl– sonuna post-modernliği yerleştirme tarzı açısından yeteri kadar tarihseldir. Bu görüş de, Hegel gibi, ancak şimdi, modern tasarının üzerine alacakaranlığın çöktüğü şu günlerde bu tasarının gerçekte ne menem bir şey olduğunu, neye ilişkin olduğunu görebileğimizi ortaya koyar. Bilgi ve anlama *post factum** gelir. Post-modernlik, sükût içerisinde değilse de, en azından iş gününün sonunda hatırlanan modernliktir. Bauman'a göre, post-modernlik kavramı

> dünyanın Aydınlanma ve Kapitalist Devrim sonrasında doğan bazı boyutlarının (bitmemiş sürecin içinden gözlemlendiğinde görülebilir olmayan ya da ikincil bir önem atfedilen boyutlarının) öne çıkartılabileceği ve söylemin hayati sorunlarına dönüştürülebileceği yeni ve dışsal bir bakış açısı sağlar...
>
> Post-modernlik, tarihsel eserinin önceden kestirilen doğurgularını eksiksiz bir şekilde değerlendirebilecek kadar eksiksiz gelişmiş modernlik olarak... kendi hakiki mahiyetinin bilincinde modernlik –*kendi için modernlik*– olarak yorumlanabilir (Bauman, 1992: 102-3, 187; ayrıca bkz. 23-4).[18]

Bauman'a göre bu perspektif, bizim modernliğin sınırlarının, aşırı muhteris ve bir ölçüde zorbaca girişiminin daha fazla farkında olduğumuz anlamına gelir. Post-modern durum, "yanlış bilinçten kurtulmuş modernliktir". Bilhassa, entelektüeller, evrensel hakikat ve akıl konusundaki herhangi bir anlayıştan hareketle topluma mutlak kurallar ve standartlar biçmekten ibaret bir rol oynayamayacaklarını şimdi artık kavramaya başlamışlardır. Böylesi ilkeler yoktur. Entelektüeller daha ılımlı bir rol oynamayı, toplulukların birbirlerini anlamalarına yardımcı olmak üzere hünerlerini işe koşan birer görenek ve gelenek yorumcusu ve simsarı rolünü kabul etmeliler. Bu, modernist "yasa koyucular"ın yüksek konumundan bir düşüş gibi görünebilirse de, daha gerçekçi olmakla kalmayıp aynı zamanda bireylere "ahlaki tercih ve sorumluluğu eksiksiz bir şekilde" yeniden teslim etme avantajına sahiptir. Bireyler ve toplumlar kendi kaderlerine şekil verme bakımından, modernliğe ilişkin klasik toplum kuramının onlara izin verdiğinden çok daha fazla özgür olup çok daha az belirlenmişlerdir.

* Olaydan sonra, geriye dönüşlü olarak (ç.n.).

Bu anlamda, bir perspektif olarak post-modernlik, modernliğin gizli kalmış potansiyellerinden bazılarını açığa çıkarır. Modernliğin uzmanlar tarafından yönetilen, mükemmel, akılcı bir toplum inşa etmek aracılığıyla denetim altında tutmayı ve kısıtlamayı istediği modern tinin üstündeki örtüyü post-modernlik kaldırır. "Post-modern zihin durumu, modern (yani içkin bir şekilde eleştirel, vesveseli, doyumsuz, doyurulamaz) kültürün, modern toplumu içinde barındırdığı potansiyelin tamamına açarak ıslah etmeye çalıştığı modern toplum karşısındaki radikal zaferidir" (Bauman, 1992: viii, 188).

Huyssen de post-modernizmi bir fırsat olarak, modernliğin içerisinde daima gizil olarak barınmış yeni olanaklara bir açılış olarak görür. Bu beklentinin önü, modernliğin tarzı içerisinde modernizmin sınırlarının tanınması sayesinde, modernizmin modernleşmeyle karıştırıldığının algılanmasıyla açıldı. Huyssen, "modernizmin tarihsel sınırları ancak 1970'li yıllarda keskin bir şekilde odağa yerleşti" der. Bir kültürel hareket olarak post-modernizmin yükselişi de bundan kaynaklandı. Böylelikle modernizmin krizini ifade eder post-modernizm. Ama modernliğin ya da hatta modernizmin sona erdiği anlamına gelmez. Post-modernizm modernizmi eski kılmaz; tam tersine "modernizme yeni bir ışık tutar" ve kendi amaçları doğrultusunda kullanmak üzere modernizmin birçok tekniğini ve stratejisini temellük eder. Ama post-modernizm aynı zamanda, bizi, "modernizmin tek-yönlü tarihini, modernizmi hayali bir amaca doğru mantıksal bir açınlanma olarak olarak yorumlayan tek yönlü tarihini" reddetmeye zorlar. Post-modernizm, modernizmi açık uçlu, zorunlu olarak eksik, modernliğin kabul görmüş ideolojilerinin (hem Marksist hem de burjuva ideolojilerinin) dışladıkları olanaklarla dolu olarak görmemizi sağlar. Bundan dolayı, artık eskimiş olan, "teleolojik bir ilerleme ve modernleşme görüşüne dayanan... modernizm sistemleştirmeleridir" (Huyssen, 1992: 67). Kökten farklı ilerleme ve tarih anlayışıyla post-modernizmin gelip yerleştiği işte bu uzamdır.

Bu genel konumun –modernliğin sorgulanması ve gevşetilmesi olarak post-modernlik– cazibesini daha da artıran, modern toplumların mevcut durumuna ilişkin etki uyandıracak şekilde ifade edilmiş olan bazı görüşlere oldukça yakından karşılık gelmesidir. Bu örneklerde bir post-modern çözümlemeden açık seçik uzak durulur, ama ileri sürülen görüşler de Bauman ve Huyssen'in söylediklerinden çok farklıymış gibi görünmez. Anthony Giddens ve Ulrich Beck, modern toplumların, "post-modern" olarak düşünülemeyecek olsa da, başat özelliğinin yüksek derecede bir "düşünümsellik" olduğu bir "yüksek" ya da "radikalleşmiş" modernlik aşamasına

ulaştıkları düşüncesinin en tanınmış savunucularıdır. Yüksek "düşünümsellik" derecesiyle, modern toplumların kendi üzerlerine düşünmek zorunda kaldıkları ve aynı zamanda *gerisin geri* kendi üzerlerine düşünme yeteneğini geliştirdikleri bir noktaya vardıklarını kastederler. Giddens kişisel, bireysel özdüşünümselliği –"hayat planı"– vurgulamaya eğilim gösterirken, Beck toplumsal özdüşünümselliğe –toplumsal gözetleme ve toplumsal hareketler– ağırlık verme eğilimindedir. Ama ikisi de, modern toplumların uzun süre dayanmış olan gelişme örüntülerinin, artık bu örüntülerin oluşturduğu çizgide daha fazla ileri gidilmesini sorgulayan çok temel sorunları ve ikilemleri ortaya çıkardığı görüşünü paylaşır. Buna göre, modernliğin kendi hesabını vermesi ve geleceği konusunda özbilinç edinmesi gerekmektedir. "Modernliğin ötesine geçmedik, tam da modernliğin radikalleşmesi evresinde yaşamaktayız" (Giddens, 1990: 51; ayrıca bkz. 150-73; Giddens, 1991; Beck, 1992; Beck, Giddens ve Lash, 1994).[19]

Beck örneğinde bu savunu pek sık rastlanmayan bir biçime bürünür. Beck, modern toplumun yarattığı yüksek derecede ve çok sayıda "riskler"le –çevre kirlenmesi, nükleer gücün tehlikeli kullanımı ve yiyeceklerin sanayi işleminden geçirilmesi ve sanayi yöntemleriyle yapılan tarım gibi sorunlarla bağlantılı olan risklerle– ilgilenmektedir. Gelgelelim, bu durum modernliğin sonunu değil, modernliğin ilkelerini modernleştirme görevini üstlenen özbilinçli bir "risk toplumu"nun doğumunu haber verir. Modernlik kendisini şimdiye kadar dar bir şekilde "sanayi toplumu" olarak görmüştü. Gelgelelim, sanayi toplumu çok eksik anlamda moderndir; feodal kalıntıların süreklilik arz etmesinden ötürü değil, kendi pratikleri ve kurumlarının Aydınlanma tarafından tasarlandığı haliyle modernliğin evrensel ilkelerini yadsımasından ötürü, sanayi toplumu "yarı-modern bir toplum"dur. Risk toplumu klasik sanayiciliğin çizdiği yolda devam etmenin kendi kendini yok etme riskine atılmak olduğunu kabul eder. Şimdi gerekli olan daha az sanayileşme, ama buna karşılık daha fazla modernleşmedir –modernlik ilkelerinin, kapitalist sanayi toplumunun tehlikeli ölçüde kısıtlayıcı pratiklerine ve perspektiflerine daha fazla uygulanması. Bunun sonucu, Bauman ve Huyssen'in post-modern perspektiflerinin de tasarladığı gibi, modernliği kendisinin sınırlı bir kısmına kölelik etmekten kurtarmak, rasyonel düşünüm ve çok-cepheli gelişim açısından taşıdığı potansiyeli sonuna kadar serbest bırakmak olacaktır.

> Tıpkı modernleşmenin ondokuzuncu yüzyılda feodal toplum yapısını çözmüş ve sanayi toplumunu üretmiş olması gibi, bugün de modernleşme sanayi toplumunu çözmekte ve başka bir modernlik doğmaktadır... Bugün, yirmibirinci

> yüzyılın eşiğinde, gelişkin batı dünyasında modernleşme *kendi ötekisini tüketti ve kaybetti* ve şimdi de işlevsel ilkeleriyle birlikte bir sanayi toplumu olarak kendi öncüllerini kemiriyor. Modernlik-*öncesi* deneyiminin sağladığı ufuk *içerisinde*, modernleşmenin yerine *düşünümsel* modernleşme geçmektedir... Sanayi toplumunun patikaları *içerisinde* modernleşmenin yerine sanayi toplumunun *ilkelerinin* modernleştirilmesi geçmektedir... Modernliği sanayi toplumunun kategorileri *içerisinde*, kavramaya çok alıştığımız için, bir "toplumsal harita" çizme yönündeki girişimlerimizi çarpıtan şey, sanayi toplumu ve modernlik arasındaki işte bu *antagonizmanın* açılışıdır... Bizler modernliğin sonuna değil, başlangıcına –yani klasik sanayi tasarımının *ötesine* geçen modernliğe– tanık oluyoruz. Düşünümsel modernleşme daha az değil, daha fazla modernlik demektir, klasik sanayi toplumunun patikalarına ve kategorilerine karşı radikalleşen bir modernlik demektir (Beck, 1992: 10, 14-15; ayrıca bkz. 57, 81-2, 87, 104, 153-235).

Bauman ve Huyssen post-modernlikten ve post-modernizmden söz eder; Giddens ve Beck ise geç modernlik ve düşünümsel modernleşmeden. Ama özünde çağdaş sanayi toplumlarının temel özelliği olarak gördükleri şey konusunda anlaşabiliyor olmaları gerçeği, post-modern tartışma açısından tarihsel aşama ya da dönem düşüncesinin hayati bir önem taşımadığının bir işaretidir. Bunu daha da belirgin kılan, bizzat post-modernistlerin dönemleştirme sorunu karşısında sergiledikleri tasasızlıktır. Sözgelimi, post-modern konumun en önde giden savunucularından Hassan, post-modernizmin modernden sonra gelen yeni bir çağ ya da dönemden söz etmemiz gerektiği anlamına gelmediğini açıkça vurgulamıştır. Post-modernizm başka herhangi bir dönem ya da üslup denli melezdir; yalnızca belki öbürlerinden daha melezdir.

> Tarih hem süreklilik hem de süreksizliği içererek hareket eder. Böylelikle, bugün post-modernizmin revaçta olması... geçmişteki düşüncelerin ya da kurumların bugünü şekillendirmeye son verdikleri anlamına gelmez...
>
> Modernizm ve post-modernizm birbirlerinden bir Demir Perde ya da Çin Seddi ile ayrılmaz; çünkü tarih, üzerinde yazılı olanların silinip başka şeylerin yazıldığı bir parşömendir ve kültür, geçmiş zamana, şimdiki zamana ve gelecek zamana açıktır. Hepimiz eşanlı olarak bir parça Viktoryen, bir parça Modern ve bir parça Post-moderniz sanırım... Bu, bir "dönem"in... *hem* süreklilik *hem de* süreksizlik çerçevesinde algılanması gerektiği, iki perspektifin birbirini tamamlayıcı ve kısmi olduğu anlamına gelir... (Hassan, 1985: 119-121).

Bununla birlikte, Hassan, romantizm ve klasisizm, barok ve rokoko gibi terimlerden farklı olarak post-modernizm sözcüğünün şunu içerimlediğini önerir: "Aşıp geçmeyi ya da alt etmeyi istediği şeyi, bizzat modernizmi

akla getir. O nedenle terim, düşmanını kendi içinde barındırır" (1985: 121). Bu sözler, post-modernin moderne, tarihsel tiplerin ya da dönemlerin art arda gelişi düşüncesinde normal olarak içerimlenenden daha fazla bağımlı olduğunu önerir. Post-modernlik hakkında yanlış terimlerle düşünüyor olabileceğimiz kuşkusu, post-modernist literatürde Hassan'ın "önpost-modernistler" dediği figürlere (çağdaş post-modernizmin atalarına ve öncüllerine) sık sık yapılan göndermelerle daha da ağırlaşır (Hassan, 1992: 198). Tüm hareketlerin kendi kahramanca öncülleri vardır; ama post-modernizmin soykütüğüne yazılanların her zaman görülmedik tarihsel yayılımının yanı sıra muazzam çeşitliliği, eleştirmenlerin itirazlarına yol açtı (örneğin bkz. Berman, 1983: 351). Nietzsche, Simmel, James, Heidegger ve Levinas gibi günümüze görece yakın olan düşünürlerde post-modernist düşüncenin tohumlarını bulmak bir şeydir; ama edebi öncüller arasında yalnızca Borges ve Gertrude Stein'ı değil, yalnızca Baudelaire ve Brontes'u değil, yalnızca Sterne ve Blake'i değil, aynı zamanda Rabelais ve Cervantes'i ve hatta Homeros'u göstermek –Barok dönemin sanatçı ve düşünürlerini hiç zikretmesek bile– tamamen başka bir şeydir ve gereğinden fazla abartıya kaçmak gibi görünür.[20] Hassan oldukça samimi bir şekilde, "post-modernizmin ve hatta ondan daha da fazla ölçüde olmak üzere modernizmin zaman içerisinde kayıp gittiğini gösteren bazı kanıtlar var" der (1985: 121); ama tarihsel çağların böylesi bir tesadüfi karmakarışıklığa itilmesi, bir dönemin iki bin yıldan fazlasını kapsayacak şekilde esnetilmesi, post-modernizmin yeniliği ve ayrıksılığı konusunda kuşkular uyandırmakla kalmaz, aynı zamanda yandaşlarının tarihsel yerleştirme görevini ciddiye almadıklarını önerir. Tipik bir post-modernist oyunla karşı karşıya olduğumuzu düşündürür.

Ama, hiç olmazsa kültürel post-modernizm söz konusu olduğu kadarıyla, post-modernistlerin kültür tarihindeki gayet iyi bilinen taktikleri izlemekten pek fazlasını yapmadıklarını da anımsamalıyız. Sözgelimi, geçmişte "göz ardı edilmiş" klasikleri yeniden canlandırmak ya da keşfetmek ya da yerleşik klasiklerde gelecekteki biçimlerin tohumlarını görmek, genelgeçer bir uygulama olagelmiştir. Sterne'nin *Tristam Shandy*'sinde post-modernist öğeler bulmakta ya da geriye yönsemeli olarak Joyce ya da Kafka'yı ya da hatta Flaubert'i post-modernist yazarlar olarak yeniden adlandırmakta herhangi yanlış bir şey yok. Tüm hareketler –hem kültürel hem de politik hareketler– "kendi atalarını yeniden icat ederler". Tıpkı tarihsel bir dönem ya da üretim tarzı gibi bir üslup da, ancak gelişiminin belli bir aşamasına vardıktan sonra kendi atalarının ya da soykütüğünün izini sürebilir. Ancak bu aşamadan sonra belli başlı özelliklerinin neler

olduğu açıklığa kavuşur. Şu halde, geçmişte sayısız "post-modernistler" aranıp bulunması, post-modern kültürünün bir gerçeklik kazandığının kanıtı olarak görülebilir.

Ama sonunda, post-modernliğin yandaşlarının geçmiş karşısında sergiledikleri neşeli şövalyece tutum, geçmiş karşısındaki temel kayıtsızlıklarının bir işaretidir. Ya da tersine, geçmiş karşısındaki kayıtsızlıkları gerçek tarih karşısındaki kayıtsızlıkları gibidir. Mimari alanında post-modernistlerin geçmiş biçimlerle özünde eklektik bir tarzda uğraştıklarını, pastiş ve parodiyi sevdiklerini görmüştük. Bunlara göre, geçmiş, estetik amaçlarla kendisiyle oynanılacak, yamyamlık edilecek bir şeydir. Bunun edebi örnekleri John Fowles'un *Fransız Teğmenin Kadını* (1969) ve E. L. Doctorow'un *Ragtime* (1975) adlı romanları gibi yeni türden "tarihsel" romanı içerir. Bu tür içinde, tarihsel geçmişi örneğin Walter Scott ya da Victor Hugo tarzında yeniden inşa etme yönünde hiçbir girişim yoktur. Bunun yerine, genellikle ironik türde özel etkiler yaratmak için geçmişin imgeleri ya da klişeleri –Viktoryen iffetlilik tafrası, caz çağı– özbilinçli ve bile bile kullanılır. Geçmişe sadakat gibi bir düşünce ya da geçmişi bugünün organik bir parçası olarak ele alma yönünde hiçbir girişim söz konusu değildir (bkz. Jameson, 1992: 16-25; ayrıca Hutcheon 1988: 105-23).

Büyük anlatıların post-modern reddi aynı zamanda geçmişin anlatılarını da değersizleştirir. Geçmiş bundan böyle kendimizi içerisine yerleştirebileceğimiz bir öykü değildir –bu ister bir gelişme, ilerleme ve özgürleşim öyküsü ya da isterse gelişme, olgunlaşma ve çöküş öyküsü olsun. Tarihte böyle bir anlam okumamıza elverecek bir zeminimiz yoktur. Geçmiş özünde anlamsızdır. Modernlikten "sonra gelen" bir çağ ya da dönem olarak post-modernlikten söz etmenin boşa kürek çekmek olması da bundan kaynaklanır.[21] Böyle bir dönemleştirme çabası tarihsel sicil içerisinde bir anlam, bir gelişme ya da hatta ilerleme olduğunu önerecektir. Post-modernist görüşte tüm dönemler eşittir –birbirine eş ölçüde dolu ve içi boş, eş ölçüde ilginç ve sıradan. "Post-modernde bizzat geçmiş, şu gayet iyi bilinen 'geçmiş duygusu' ya da tarihsellik ve kolektif bellek duygusuyla birlikte gözden kayboldu" (Jameson, 1992: 309; ayrıca bkz. Harvey, 1989: 54). Geçmişin yerini alan şey, geçmişin *simulacra*'sı, görüntüleri ya da temsilleridir –ama temsil edilen geçmiş duygusu uyandırmaksızın.

Bir süre önce "geçmişin öldüğü" ilan edildiğinde, bunun amaçlarından biri spekülatif ya da "felsefi" tarihin reddedilmesi ve onun yerine temkinli, "bilimsel" tarihin –gerçek tarih olarak görülen şeyin– konulmasıydı (örneğin bkz. Plumb, 1973). Geçmişin post-modern reddi çok daha derinlere gider. Bu reddin temkinli, bilimsel tarihe de ayıracak zamanı

yoktur. Jameson'ın bir geçmiş ya da gelecek duygusu barındırmayan "derinliksiz şimdi" dediği zamanda yaşar. Modernizmin yeni saplantısı, yalnızca *eski olanın*, modern öncesi toplumun geçmişinin bir iz ve bir karşıtlık görevi görecek kadar hâlâ yeterince mevcut olmasıyla olanaklıydı. Bu *eski olan*, hiç değilse batıda tamamen yok olup gitti ve yeni olan bundan böyle hayal gücünü kışkırtma ve harekete geçirme kapasitesinden yoksun (Jameson, 1992: 307-11; ayrıca bkz. Anderson, 1984). "Yeni geleneğinin" sonu, aynı zamanda kendisini geçmişten sürekli hızlanarak uzaklaştıran ve geçmişle arasına mesafe koyan bir şey olarak gelecek duygusunun da sonu demektir. Kalıc olan, üzerinde düşünüme dalacağımız malzemeyi bize tek başına sunan, zaman dışı bir şimdidir.

Zamanın değersizleştirilmesiyle birlikte uzamın öne çıkartılması söz konusu olur. Zaman dışı şimdinin düzlemi uzamsaldır. Şeyler anlam ve önemlerini tarihten almıyorlarsa eğer, o vakit bunu yalnızca uzamdaki dağılımlarından alırlar. Post-modernlik çağdaşlıkta ve eşanlılıkta sefere çıkar, artsüremli zamandan ziyade eşsüremlide yolculuk eder. Zamandan ziyade uzamdaki yakınlık ve mesafe bağıntıları anlamın ölçüsü haline gelir.

Küresel enformasyon ve iletişim ağının doğurduğu uzamsal içe dönük infilak bunun bir örneğidir. Bu ağın bir parçası olmamak, çağdaş hayatın önemli bir kesimiyle bağlantıyı koparmak demektir. Küresel kapitalizmin çokuluslu ağları, post-fordist ekonominin en aşikâr görünümleri olan ademimerkezileşme ve dağılımın başka bir örneği, başka bir yüzüdür. Her iki örnekte bireyler hem çalışma hayatında hem de onun ötesinde birbirleriyle yeni bir toplumsal ilişkiler dizisi içerisine yerleştirilir. Şu halde, manzara ve kent manzarası yeni bir önem kazanır, kent uzamına ilişkin bilinç yüksektir ve kırsal bölgenin düzenlenmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Kent biçimlerini ve doğal mekânları ilgi alanları olarak saptayan ekolojik grupların ve öbür toplumsal hareketlerin faaliyetleri bunun bariz bir belirtisidir. Ayrıca, radikal ölçüde merkezsizleşmiş kent topluluklarıyla Los Angeles gibi "post-modern" kentlerin kaydettikleri yeni gelişim söz konusudur. Bu gelişim, eski kentlerin sanayisizleştirilmesini ve çökmekte olan kentin iç bölgelerindeki hayatları içerisinde kısılıp kalmış yeni kent "alt-sınıfı" gruplarının kötü durumunu açıkça göz önüne serer. Tüm bunlar yeni türde bir "bilişsel haritalandırma"ya, komşuluk, kent ve küresel enformasyon ve ekonomik örgütlenme sistemleri arasındaki uzamsal ilişkileri yeni bir tarzda algılamaya davetiye çıkarmaktadır (bu sorunlar konusunda bkz. Soja, 1989; Harvey, 1989; Agnew ve Duncan, 1989; Carter vd. 1993; Lash ve Urry, 1994; Jameson, 1992: 364-76, 410-18).

Uzam alanının benlik duygusu ve kişisel kimliği bile kapsadığı savunulmuştur. Post-modern kuramın "merkezsizleşmiş özne"si kendi kimliğini bundan böyle tarihsel ya da zamansal terimler çerçevesinde düşünmemektedir. Şimdi sürekli bir yaşam boyu gelişim beklentisine, zaman içerisinde cereyan eden kişisel gelişimi anlatan öyküye yer yoktur. Bunun yerine post-modern benlik, kendisini süreksiz bir kendilik (entity) olarak, nötr bir zaman içerisinde sürekli yapılan ve yeniden yapılan bir kimlik (ya da kimlikler) olarak düşünür. Hiçbir kimlik ya da kimlik parçası öbürü karşısında ayrıcalıklı değildir; zaman içerisinde cereyan eden gelişim ya da olgunlaşma söz konusu değildir. Bu durum, uzamsal terimler içerisinde kavranan bir benlik metaforunu gerektiriyor gibi görünmektedir –ya da başka bir yoldan söylenecek olursa, şizofrenik terimler çerçevesinde, geçmiş, bugün ve geleceği birleştiremeyen şizofrenin yaşantıladığı "zaman içerisindeki arı ve bağıntısız şimdiler" çerçevesinde kavranan bir benlik metaforunu gerektiriyor gibi görünmektedir (Jameson, 1992: 27). Kişisel biyografi, gelişmekte olan bir kişilik öyküsünden ziyade bir süreksiz yaşantılar ve kimlikler meselesi haline gelir. Post-modern birey Goethe'nin Wilhelm Meister'inin ya da Dickens'ın David Copperfield'ının geçtikleri "duygusal eğitim"i yaşantılamaz. Bu öznenin, Luke Reinhart'ın ebedi bir şimdi içerisinde rollerini ve kimliklerini bitip tükenmezcesine değiştiren zar adamıyla kendi arasında bir benzerlik olduğunu hissetmesi daha muhtemeldir.

Burada Foucault'nun alanına girmiş bulunuyoruz; o nedenle, uzamsal olanın yükselişi konusunda son sözü ona söyletmek uygun olur belki:

> Ondokuzuncu yüzyılın büyük saplantısı, bildiğimiz üzere, tarihti: Gelişim ve duraklama, kriz ve döngü izlekleriyle; ölülerin büyük ölçüde ağır bastığı ve dünyanın buzullaşma tehdidi altında olduğu yollu sürekli biriken geçmiş izlekleriyle tarih... Bugünün çağı belki de her şeyden önce uzam çağı olacak. Bizler eşanlılık çağındayız: Bitişikliğin çağındayız, yakın ve uzağın, yan yananın ve dağılmışın çağında. Dünyaya ilişkin deneyimimizin zaman içerisinde gelişen uzun bir hayat tecrübesi olmaktan ziyade noktaları bağlantılandıran ve kendi çilesiyle çakışan bir ağ tecrübesi olduğu bir uğrakta yaşadığımıza inanıyorum (aktaran Soja, 1989: 10).

Böyle bir post-modern dünya önümüzde duruyor: Köken ya da yönelimin, geçmiş ya da geleceğin olmadığı bir ebedi şimdi dünyası; dünyayı sabit ve bütün halde görmeyi mümkün kılan bir merkez ya da herhangi bir nokta ya da perspektif bulmanın imkânsız olduğu bir dünya; kendisine sunulan her şeyin geçici, değişken ve yerel bilgi ve yaşantı biçimleri olduğu

bir dünya. Bu dünyada derin yapılar yoktur, gizli ya da ereksel nedenler yoktur; her şey yüzeyde göründüğü gibidir (ya da değildir). Bu, modernliğe ve vaat ettiği ve önerdiği her şeye son veren bir dünyadır.

Bizim geleceğimiz bu mudur? Bu vizyon, enformasyon toplumu kuramcılarının vizyonlarından ya da post-fordist kuramcıların tahminlerinden ne kadar farklıdır? Şimdi bu üç yaklaşımı bir arada değerlendirmenin, bugünkü durumumuzu ve gelecekteki beklentilerimizi düşünmemize hangi yollarla yardım edebileceklerini ele almanın zamanı geldi.

Notlar

1) Post-modernizm ve sanayi sonrasıcılık arasındaki örtüşme hakkında şunları söyleyen Fred Block ile karşılaştırınız: "Post-modernizm, sanat çözümlemesinden kaynaklansa da, toplumsal hayatın tamamını bellileyecek şekilde genişlemiş olup bugün sanayi sonrasıcılık kavramıyla doğrudan doğruya rekabet etmektedir... (bir post-modern) toplum kuramı inşa etmeye yönelik düşünsel tasarıyı betimlemek üzere *post-modern* ya da *sanayi sonrası* etiketleri arasında tercih yapmaya kalkmak, keyfi bir işlem olacak gibi görünüyor". Böyle bir tercihin keyfiliği, Block'un sanayi sonrasıcılık hakkında Bell'in yaptığı tanımdan daha soyut olan ve kendisini bazı post-modernistlere çok yaklaştıran tanımında daha da belirginleşir: "Sanayi sonrası toplum, sanayi toplumu kavramının güncel toplumsal gelişim konusunda yeterli bir açıklama sunamaz hale geldiğinde başlayan tarihsel dönemdir. Bu tanımı önerirken değişimin anahtar unsurunun düşünceler ve kavrayış düzeyinde –yani kendi toplumumuzu anlamlandırmak için başvuracağımız ikna edici bir ana kavramın kaybında– ortaya çıktığını ileri sürmeyi amaçladım" (Block, 1990: 4, 11).

Fredric Jameson da buna benzer bir noktaya dikkat çeker. Jameson'a göre, post-modernizm genellikle kültürel üsluplarda bir kopuş olarak görülse de, "söz konusu kopuş sırf bir kültürel olaymış gibi düşünülmemeli: Aslında, post-modern kuramlarının... bize aynı zamanda büsbütün yeni bir toplum tipinin, sık sık "sanayisonrası toplum" olarak vaftiz edilen (Daniel Bell), ama aynı zamanda tüketim toplumu, medya toplumu, enformasyon toplumu, elektronik toplum ya da yüksek teknoloji toplumu ve benzeri şekilde tasvir edilen bir toplum tipinin gelişi ve başlamasını haber veren daha hırslı sosyolojik genellemelerle güçlü bir benzerlikleri var" (Jameson, 1992: 3).

Post-modernizm ve post-fordizm arasındaki bağlantılar konusunda, ikisini de "örgütsüz kapitalizm" bağlamında değerlendiren Lash ve Urry'ye (1987: 300-13) bakınız. Ayrıca, genel hatlarıyla post-fordist bir perspektif içerisinde post-modernist kimlik ve tüketim izleğine duyulan ilgiyi içeren "Yeni Zamanlar" kuramcılarına bakınız (Hall ve Jacques, 1989a: 137-72).

Kavrama ilişkin sunduğu açıklama enformasyon toplumu ve post-fordizmle bağdaştırılan tüm görünümleri içeren en kapsamlı post-modernlik görüşü David Harvey tarafından sunulur (Harvey, 1989: *çeşitli yerler*, bilhassa 159-60, 340-1). Buna benzer genişlikte bir görüş, daha gelişigüzel olsa da, Jencks tarafından sunulur (1989: 43-56).

2) Virginia Woolf, "Bay Bennet ve Bayan Brown" başlıklı 1924 tarihli bir denemesinde şöyle yazıyordu: "Yaklaşık olarak Aralık 1910 tarihinde insan karakteri değişti... Tüm

insan ilişkileri değişti... ve insan ilişkileri değiştiğinde aynı zamanda din, hal ve davranış, politika ve edebiyatta da değişimler olur". D. H. Lawrence, *Kangaroo*'da (1923), "Eski dünya 1915 yılında sona erdi" diye yazıyordu.

3) Karş. Calinescu: "Metaforik olarak söylenirse, post-modernizm meselelerini bulutların arasından çekip çıkararak yeryüzünün görünür dünyasına indiren mimariydi" (Calinescu, 1987: 281). Linda Hutcheon da mimariyi "bir post-modernizm poetikası açısından en iyi model" olarak görür (Hutcheon, 1988: 22). Ayrıca bkz. Jameson (1992: 2).

4) Daha sonraki enerjik bir denemesinde Hassan, post-modernizmden neyi kastettiğini büyük ölçüde göstermek için Bakhtin'in "karnavallaştırma" kavramını kullanır. Karnavallaştırma "belirlenmemişliği, parçalanmayı, kuralların bozulmasını, benliksizliği, ironiyi, melezleştirmeyi" –post-modernizmin temel tanımlayıcı öğelerini– "ayaklanmacı bir şekilde kucaklar. Ama terim aynı zamanda post-modernizmin komik ya da absürdçü ethos'unu da taşır... Dahası, karnavallaşma 'çokseslilik', dilin merkezkaç gücü, şeylerin 'şen şakrak göreceliği', perspektivizm ve performans, hayatın vahşi düzensizliğine katılım, gülüşün içkinliği demektir. Aslında, Bakhtin'in tuhaflık ya da karnaval (yani anti-sistem) dediği şey bizzat post-modernizmi ya da onun hiç olmazsa yenilenmeyi vaat eden oynak ve yıkıcı öğelerini temsil edebilir" (Hassan, 1992: 198).

Özellikle Hassan'da açıkça görüldüğü gibi, post-modernizmin birçok yandaşının, Toynbee'nin daha önce olumsuz, kötümser bir çizgide kendi post-Modern kavramında tanımlamış olduğu anarşi ve belirlenmemişlik eğilimlerine basitçe olumlu bir değer kazandırdıkları söylenebilir. İlk kullanımları 1870'li yıllara dek geri giden post-modern kavramının tarihi için bkz. Rose 1991: 3-20, 171-5; Smart 1992: 141-82; Huyssen 1992; Lyon 1994: 4-18.

5) Bir bütün olarak bakıldığında edebiyat eleştirmenlerinin düşünceleri post-modern kültür ile toplumsal değişim arasındaki bağlantı konusunda oldukça muğlak kalıyor. Sözgelimi, Ihab Hassan, "post-modernizm kültürü"nün "toplumdaki daha kapsamlı eğilimler"den kaynaklandığını savunur, ama bu eğilimler konusunda sunduğu liste düş kırıklığı yaratacak denli cılızdır ve özgüllükten uzaktır: "Batıda hayat standardının yükselişi, kurumsal değerlerin bozuluşu, serbest bırakılmış arzular, her türden özgürleşme hareketleri, yerkürenin her yanında görülen bölünmeler ve ayrılıkçılık, şaha kalkmış terörizm" (Hassan, 1985: 126).

6) Post-modernist kültürün ağırlıklı olarak ekonomik belirleyicilerin ürünü olduğunu belirten düşüncenin şaşırtıcı ve eğlendirici bir çeşidini Charles Newman dile getirir. Buna göre, post-modernizm, içinde bulunduğumuz yüzyılın son çeyreğinde batı ekonomilerinin sistematik bir görünümü haline gelmiş olan enflasyona verilen bir yanıttır. Bkz. Newman (1985). Eagleton'a göre, post-modernist kültür modernizmin değerden düşmüş bir biçimidir, "sanatın revaçta olan meta üretim biçimleri içinde çözülüp erimesini" hoşnutlukla kabul eden bir modernizm biçimidir (Eagleton, 1985: 60).

7) "Buradaki 'geç' terimi genelde... bir şeylerin değişmiş olduğunu, şeylerin farklı olduklarını, yaşam alanının bir şekilde belirleyici olduğunu ama modernleşme ve sanayileşmenin geçirdikleri daha eski sarsıntılarla kıyaslanamaz ölçüde bir dönüşüme uğradığını, bu dönüşümün daha az algılanabilir ve daha az dramatik olmasına rağmen tam da her şeyi kapsamasından ötürü daha fazla süreklilik arz ettiğini anlatır" (Jameson, 1992: xxi).

8) Lyotard, Baudrillard ve Jameson konusunda Steven Connor'ın şu ifadesiyle karşılaştırınız: "Bu yazarların hepsi de, post-modernliğin toplumsal ile kültürelin birbirinden koparılamaz hale geldiği çoğul koşullar olarak tanımlanabileceğini söyler" (Connor, 1989: 61).

Andreas Huyssen, kültür ve toplum kategorilerini ayrı tutmanın imkânsızlığını kabul etmenin oldukça gönülsüz bir şekilde teslim edilmesinin başka bir örneğini sunar. Huyssen post-modernizmi "batı toplumlarında yavaş yavaş ortaya çıkan bir kültürel dönüşüm, bir duyarlılık değişimi olarak... " görmek ister. "Kültürel, toplumsal ve ekonomik düzenlerde

toptan bir paradigma değişikliği olduğunu iddia ettiğimin zannedilmesini istemem" diye ekler (Huyssen, 1992: 42). Ne var ki, post-modernizm tartışmasını bitirmeden önce, yeni tipte bir toplumun gelişini ilan edecek kadar ileri gitmese bile, kültür alanının açıkça dışına çıkıp politik ve toplumsal alana geçmiştir. Hem Habermas hem de Bell gibi bir "neo-muhafazakâr"la, "post-modernizmin bir üslup meselesi olmaktan ziyade genelde bir politika ve kültür sorunu olduğu" konusunda aynı düşüncededir. En son evresinde post-modernist kültüre hem itilim hem de içerik kazandırma açısından kadın hareketinin, ekoloji hareketinin ve siyahlar ile eşcinseller gibi azınlıklar arasındaki hareketlerin önemine dikkat çeker. Ve şu sonuca varır: "Bu politik, toplumsal ve kültürel oluşumlar havuzundan ortaya çıkan bir post-modernist kültürün, bundan böyle Aydınlanma modernliğinin evrenselci özgürleşim umutlarını paylaşamasa bile, bir direniş post-modernizmi olmak zorunda kalacağını görmek zor değil" (Huyssen, 1992: 53-4, 59, 68-9). Bir kez daha, kültür alanında kalmayı amaçlayan bir açıklama, kendi çözümleme mantığının zorlamasıyla kültürün dışına taşıp politika ve topluma giriyor.

9) Post-modernizmin cazibesini yalnızca kültür ve toplumdaki değişim konusunda sağladığı "orta menzilli" modelleri göz önünde tutarak anlayamayacağımızı savunan Jeffrey Alexander'la karşılaştırınız. "Bu tartışmalar yalnızca tarih, toplumsal yapı ve ahlaki hayattaki kapsamlı yeni eğilimlerin örneğini sundukları düşünüldüğü için önem kazandı. Aslında, post-modernizm, çağdaş hayatın geçmişi, bugünü ve geleceği konusundaki güçlü iddialarıyla yapı ve süreci, mikro ve makroyu iç içe örmesi sayesinde geniş ve kapsayıcı bir genel toplum kuramı oluşturabildi..." (Alexander, 1994: 179).

10) Post-modernliğin sanayi sonrasıcılık, post-fordizm, enformasyon toplumu, "örgütsüz" ya da "geç" kapitalizm kuramlarıyla çeşitli şekillerde bağlantılandırılan bu özellikleri için bkz. Lash ve Urry, 1987: 5-16, 285-300; 1994: 279-313; Harvey, 1989: 293-6, 302-3, 338-42; Hassan, 1985: 125-7; Jencks, 1989: 43-52; 1992: 33-5; Soja, 1989: 157-89; Huyssen, 1992: 68-9; Crook vd., 1992: 32-41, 220-3.

11) Post-modernliğin kent biçemleri ve biçimleri, bilhassa Amerikan kentlerine gönderme yapılarak epeyce tartışıldı. Soja'ya ilaveten bkz. Cook, 1988; Zukin, 1991, 1992; Davis 1992; Lash ve Urry 1994: 193-222; Brain 1995.

12) Post-yapısalcılık ve yapıbozum hakkında devasa bir literatür var. Belli başlı kavramların bazılarının açık seçik ve yararlı bir şekilde özetlendiği çalışmalar için bkz. Selden, 1985: 72-105; ve Abrams, 1985; her iki çalışma da iyi birer bibliyografya içermektedir.

13) Karş. Hassan: "Tanrı, Kral, Baba, Akıl, Tarih, Hümanizm, hepsi de geldiler ve vadelerini doldurarak uzaklaştılar, sahip oldukları güç bazı inançlı çevrelerde pırıldıyor olsa bile. Tanrılarımızı öldürdük –bilerek ya da bilmeden, pek bilemiyorum– ama yine de bizler birer istenç, arzu, umut, inanç yaratığı olmaya devam ediyoruz. Ve şimdi söylemimizi üzerinde bina edeceğimiz hiçbir şeyimiz yok –kısmi, koşullu, kendi yaratımız olmayan hiçbir şey" (Hassan, 1992: 203).

14) Post-modern kuramın büyük kısmındaki "paralojik" düşünmenin taşıdığı önem karşısında, "paraloji"nin tıbbi tanımına işaret edilmesi gerekebilir: "Mantıksız ya da tutarsız söz; hezeyan ya da şizofrenide olduğu gibi" (OED).

15) "Sanayi sonrası" terimi başka tarzlarda da kullanıldı elbette –sözgelimi, bu yüzyılın başlarında Arthur Penty gibi Lonca Sosyalistleri tarafından. Penty'ye göre, "sanayi sonrası", "sanayiciliğin yıkılması" ve William Morris'in ruhuna yakın bir şekilde, daha ziyade "Ortaçağcılık"a yaklaşan bir şeylere *geri dönüş* demekti. Bkz. Rose 1991: 21-4.

16) *Telos* dergisine katkıda bulunanların birkaçı gibi, *Theory, Culture and Society* dergisinin birçok yayımı bu kategoriye dahildir. Ayrıca, çekincelerine rağmen "hem eleştirel düşüncede hem de maddi hayatta muhtemelen çağ açıcı bir geçiş" olarak post-modernlikten söz eden Soja (1989: 5) ile karşılaştırınız.

17) Karş. Jameson: "Katı bir şekilde yürütüldüğü taktirde, post-modernin şu ya da bu görünümüne ilişkin bir soruşturma, bizzat post-modernizmin değeri hakkında bize pek az şey söyleyerek, ama kendi iradesi hilafına ve hemen hiç amaçlamaksızın, modern hakkında epeyce şey söyleyerek sonuçlanacak ve belki de çözümlemenin göstermeyi amaçladığının tersi doğru çıkacaktır... " (Jameson, 1992: 66).

Umberto Eco da buna benzer şekilde, post-modernizmi tarihsel bir dönem olarak değil, "ötetarihsel bir kategori" olarak ele almamızı önerir. "Post-modernizmin kronolojik olarak tanımlanacak bir eğilim değil, bir ideal kategori ya da daha iyisi bir *Kunstwollen*, bir işleyiş tarzı olduğuna inanıyorum. Tıpkı her dönemin kendi üslupçuluğu olduğu gibi, her dönemin kendi post-modernizmi olduğunu söyleyebiliriz..." (Eco, 1992: 73). Burada, post-modernizmi modernin içerisinde yeniden ortaya çıkan bir aşama olarak gören Lyotard'ın yankısı işitilmektedir.

18) Bauman, post-modernliğin ilerleme kaydetmesiyle "eski ve istenmeyen düzenin enkazı altından... hiçbir yeni ve ıslah olmuş düzen ortaya çıkmadı. Post-modernlik... bir hakikati öbürüyle, bir güzellik standardını öbürüyle, bir hayat idealini öbürüyle ikâme etmeye çalışmıyor... Kendisini hakikatlerin, standartların ve ideallerin olmadığı bir hayata bağlıyor" (1992: ix) der. Bu, modernlik üzerine bir perspektif olarak, "kendi hakiki doğasının bilincinde modernlik" olarak post-modernlik görüşüyle tutarlı bir bakış. Ama başka bir yerde Bauman, aslında eski toplumun yerini alan yeni bir post-modern toplumdan söz edebileceğimize daha fazla ikna olmuştur. Bunun nedeni büyük ölçüde şudur: "Bugünün toplumunda tüketicinin davranışı (tüketici pazarına ayarlanmış tüketici özgürlüğü) düzenli bir şekilde, aynı anda hayatın bilişsel ve ahlaki odağı, toplumun bütünleştirici bağı ve sistematik yönetimin odağı konumunu edinmektedir. Başka bir anlatımla, tüketici davranışı, geçmişte (kapitalist toplumun 'modern' evresinde) ücretli emek biçiminde işin tuttuğu konumun aynısı olan bir konuma yerleşmektedir. Bu, günümüzde bireylerin her şeyden önce birer üreticiden ziyade tüketici olarak ele alındıkları (toplum tarafından ahlaki açıdan, toplumsal sistem tarafından işlevsel açıdan) anlamına gelir". Post-modernliği yalnızca modernlikten bir sapma ya da modernliğin bir hastalığı, hatta modernliğe karşı bir protesto olarak değil, daha ziyade "klasik modern kapitalist toplumun yerini alan tam olarak gelişmiş, ayakta kalabilir ve bu nedenle kendi mantığı uyarınca çözümlenmesi gereken bir toplumsal sistemin bir boyutu" olarak görmemize izin veren budur (Bauman, 1992: 49, 52).

Bu iki konum arasında herhangi bir gerçek uzlaşmazlık olması gerekmez. Post-modernliğin lenslerinden modernliğin "yokluklar"ı ve "hatalar"ı olarak görünenler, başka bir bakış açısından, yapım halinde olan yeni bir toplumun –bu bastırılmış görünümleri ve içgörüleri kendisinin işleyiş ilkeleri olarak bünyesine dahil eden bir toplumun– çehresinin başlıca hatları gibi görünebilir. Ama iki konum arasında bir vurgu farklılığı –biri büyük ölçüde eleştirelken, öbürü daha yapıcıdır– olduğuna kuşku yok. Şimdi gerek duyulan daha yapıcı "post-modernliğin sosyolojisi"nin öğeleri konusunda bkz. Bauman (1992: 48-53, 189-96).

19) Giddens'ın yeni bir aşama olarak post-modernlik düşüncesine yaptığı itirazlardan biri, bunun, post-modernliğin kendi öncüllerinden birini çiğneyecek olmasıdır: "Post-modernlikten, modernliğin yerine geçiyormuş gibi söz etmek, (şimdi) imkânsız olan o tek şeyi yardıma çağırmak gibidir: Tarihe biraz bütünlük vermek ve onun içindeki yerimizi kesin olarak belirlemek" (Giddens, 1990: 47; ayrıca bkz. Kellner, 1988: 250).

Crook vd. 1992: 231-6'da bu zorluğa ilişkin iyi bir tartışma bulunuyor. Bu yazarlar çözümün post-modernlikten değil, "post-modernleşme"den söz etmekten geçtiği görüşünü benimsiyor. Bu, modernliğin kendi kendisine yetişip kendini geçtiği, kendi farklılaşma ilkesinin hipergenişlemesiyle içe dönük olarak infilak ettiği, böylelikle başkalarının post-modernlik dedikleri özelliklerin kendilerini göstermeye başladıkları bir süreçtir ("hiper-

farklılaşma" ekonomi, politika ve kültürde post-modern "farklılaşmanın giderilmesi" gibi görünmeye başlıyor). Ama değişimin nihai yönü konusunda emin olamayız; henüz post-modernlik durumuna varmadık. O nedenle, geçiş dönemine özgü gelişimlerin birçoğunu çözümlemek için hâlâ "modern" toplum kuramının kategorilerini kullanabiliriz ("post-modernleşme"). Bkz. Crook vd. 1992: 1-2, 36-41, 220-39.

20) "Önpost-modernistler"e, *avant la lettre** post-modernistlere ilişkin olarak yapılan çeşitli listeler konusunda bkz. Hassan 1985: 119, 122; Calinescu 1987: 297, 357; Turner 1989: 212-15; 1990b: 8-9; Eco 1992: 73-4; Barth 1992: 142-3; Jameson 1992: 4, 302-3. Bazı çarpıcı farklılıklar ve anlaşmazlıklar olsa da, böylesi listelerin tamamen keyfi olduklarını söylemek hatalı olur. Ama post-modernist yazarlar ve düşünürlerden oluşan bir "klasikler silsilesi" (ya da "klasiksizleştirme") ortaya çıkıyor gibi görünmektedir.

21) Karş. Kermode: "Post-modernizm, geçmiş hakkında, ne yapmak istiyorsanız ona uygun bir görüş edinmenize yardımcı olan dönem tanımlarından biridir. Tikel bir tarihsel uğrakla ilintilendirilmesine son verildi. Modernizmden sonra gelmek yerine, onunla yaşıt olduğu, hatta ondan önce geldiği düşünülebilir" (Kermode 1989: 132).

* Son biçimine bürünmeden bir önceki durum (ç.n.).

6
Binyılcı İzlekler: Bitişler ve Başlangıçlar

Komünizmin çöküşü, dünyanın nesnel olarak bilinebilir ve böylelikle elde edilen bilginin mutlak olarak genellenebilir olduğunu bildiren öncüle dayanmış olan modern düşüncenin nihai bir krize girmiş olmasının bir işareti olarak görülebilir.

Vaclav Havel (1992: 15)

Yaşantılamakta olduğumuz şey modernliğin krizi değil. Modernliğin dayandığı önvarsayımların modernleştirilmesine ihtiyaç duyulmasını yaşantılamaktayız. Mevcut kriz Aklın krizi değil, şimdiye kadar takip edildiği haliyle rasyonelleşmenin irrasyonel itkilerinin krizidir.

Andre Gorz (1989: 1)

Asıl mesele, post-modernizmin ustaca reddedilmesinin, en az onun kadar ustaca selamlanması denli kendinden hoşnut ve çürük kaçacak ölçüde post-modernizm kültürü içerisinde *olmamızdır.*

Fredric Jameson (1992: 62)

KIYAMET VE BİNYIL

Dramatik bir değişimin olduğunu, yeni bir yöne girildiğini duyuran kuramlarla batıda ilk kez karşılaşılmıyor. Bu duyurular Rönesans ve Reform hareketine eşlik etmişti. Onsekizinci yüzyılda, modernliğin doğumunda mevcuttular. Geçtiğimiz yüzyılın sonunda, 1890'lı yıllarda ve 1900'lerde öne çıkmışlardı. Bana kalırsa, bu konudaki en ilginç duyurular en yeni olanlarıdır. Bu duyurular kendi içinde blunduğumuz durumla çarpıcı bir koşutluk sergiliyor. Bu duyurular, tıpkı bizimkiler gibi, yalnızca bir yüzyılın sonunda ortaya çıkmakla kalmıyor, bizimkilerle aynı özellikte olan bir şeyler içeriyor. Şimdi olduğu gibi o zaman da aynı umut ve keder, güven ve umutsuzluk karışımı vardı. Çöküş ve yozlaşmaya ilişkin kıyametçi duyurular, batı medeniyetinin daha önce bolluk ve ilerlemenin zirvelerine asla bu denli tırmanmamış olduğunu bildiren duyuruların yükselişiyle bir araya geliyordu. Tıpkı şimdi olduğu gibi, kimileri batı toplumlarının etkisinden ve batı maddeciliğinin tüm dünyaya yayılmasından şikâyet

ederken, kimileri de batı medeniyetinin açıkça, dünyanın geri kalan tüm toplumları açısından kabul edilebilir tek model haline gelmiş olmasıyla övünüyordu (Adas, 1994).

Fin-de-siècle'ler, hiç değilse batı geleneğinde, bu türden kâhince düşünüşe esin kaynağı olma eğilimine sahiptir. Frank Kermode, "Bizim çağ duygumuz, her şeyden önce yüzyılların bitişleri tarafından doyurulur" demişti (Kermode, 1968b: 96; ayrıca bkz. Schwartz, 1990). Bunun batı düşüncesindeki karmaşık binyılcılık mirasıyla ilgili bir yönü olduğu tahmin edilebilir. Bu miras, temelde İsa'nın İkinci Gelişi ve onun yeryüzündeki bin yıllık hükümranlığıyla –*asıl* binyıl– ilintili olsa da, İsa'nın bu dünyada ilk görünüşünden sonraki (birinci) binyılın sonunda dünyanın sona ereceğini bildiren kehanete de uygulanmıştı. Bu nihai olay gerçekleşmeksizin 1000. yılın geçip gitmiş olmasına rağmen, batı dünyası daima binyılların ya da –benzeştirme yoluyla– yüzyılların sona ermelerinin, şeylerin mahiyeti ve bizi bekleyen kader konusunda her nasılsa açıklayıcı bir yan barındırdığı fikrinin büyüsüne kapılmayı sürdürdü.

Bundan dolayı, fin-de-siècle'ler üzerinde yoğunlaşmış olan binyılcı duygular tipik bir şekilde iki öğe içerdi. Önce, bir bitiş duygusu vardı – orijinalinde dünyanın ve dünyasal tarihin sonu– ve sonra yüksek derecede yeni bir başlangıç beklentisi, radikal ölçüde yeni bir barış, özgürlük ve mutluluk çağının başlayacağı beklentisi –özgün Hıristiyan binyılcılığı. Dünyanın sonuyla bağlantılı kıyametçi korkular –Vahiy Kitabı'nın ateş ve kılıç imgelemi– bu fırtınadan doğacak büyük bir barış ve neşe, "yeni bir cennet ve yeni bir yeryüzü" imgesini içeren binyılcı umutlar ve beklentilerle karışmıştı. Bitişler ve yeni başlangıçlar, daima tikel çağlara ve hangi görünüm üzerinde duracaklarını seçen düşünürlere açık olsa da, tek bir düşünce yapısıyla bağlantılandırılmıştı.

Sanayi toplumlarındaki mevcut değişim kuramlarının yalnızca bu fin-de-siècle duygusuyla bağlantılı olduğunu ileri sürmek yanlış olur. Bunların ilki, Daniel Bell tarafından formülleştirildiği haliyle orijinal sanayi sonrası toplum kuramı, 1960'lı yılların ortasına kadar uzanan bir süre önce yüzeye çıkmıştı. O tarihten bu yana, elinizdeki kitapta gözden geçirilenlerin belli başlılarını oluşturduğu bunun gibi kuramlar düzenli bir şekilde ortaya çıkmaya başladı. O nedenle, burada, içinde bulunduğumuz yüzyılın dörtte üçüne yayılan bir bölümünü işgal eden kuramlardan söz etmekteyiz. Dahası, geçtiğimiz fin-de-siècle'lerle karşılaştırıldığında, yaklaşmakta olan yüzyıl konusundaki mevcut görüşler bilhassa canlılıktan yoksun olup dikkati çekecek ölçüde düşük sesle dile getirilmektedir. Şu ya da bu projenin ya da dönemin –"modernlik", "tarih"– sonunu bildiren duyurular pek az heyecan

ya da umut doğuruyor, yeni bir başlangıç ya da gelecekte gerçekleşeceği umulan bir şeyler duygusunu pek az yaşatıyor. Tersine, birçok yorumcu bir teslimiyete ya da melankolik ruh haline dalmış görünüyor (Kumar, 1995a).

Ne var ki, bir sonun başlangıcı, yalnızca başka bir yüzyılın değil, aynı zamanda başka bir binyılın başlangıcı olan bir sonun başlangıcı, ele aldığımız kuramları zorunlu olarak etkiler. Bir sonun başlangıcı, post-modernlik ve post-tarih konusundaki sloganların popülerliğinde ve bunların yaygın olarak dile getirilmesinde görüldüğü gibi, söz konusu kuramların cazibesini açıkça etkilemektedir. Fin-de-siecle ve binyıl dönümü üzerine odaklanmış giderek artan sayıda kitaptan, konferanslardan ve televizyon dizilerinden bu duygu sorumludur. Bunlar, akademik kuramlara, içinde bulundukları zamanın mizacıyla her zaman görmeye alıştığımızdan daha uyumlu bir tını kazandırır. Bu durum ayrıca, post-modernlik ve post-tarih yandaşlarının, duyurularını güçlendirmelerini ve bir ölçüde basitleştirmelerini, kıyametçi beklentiler konusunda popüler ruh haline katılmalarını teşvik eder. Bazı inkârlara rağmen, böylelikle görüşlerini daha fazla yaygınlaştırma fırsatının cazibesine pek az kişi karşı koyabildi. O nedenle, bu minvaldeki kuramların birçoğu güçlü bir fin-de-siècle duygusu üstümüze çökmeden önce geliştirilmiş olsa da, daha sonraları bu ruh haliyle özdeşleşmeye ve kendilerini hiç olmazsa kısmen bu ruh halinin beklentileri uyarınca şekillendirmeye başladılar.

Bunun başka, daha dolaysız ve bazı bakımlardan daha zorlayıcı bir nedeni de vardı. Yüzyılın yaklaşan sonu, çağdaş tarihin en önemli gelişmelerinden birine, belki de bir bütün olarak modern tarihin en önemli gelişmesine tanık oldu. Bu gelişme, Orta ve Doğu Avrupa'da komünizmin başarısızlığa uğrayıp karanlığa gömülmesi ve bir ideoloji olarak Marksizmin tüm dünyada çökmesidir. Olayların bu şekilde çakışması, komünizmin sona erişi ve yüzyılın sonunun bu şekilde çakışması arı bir tarihsel olumsallık öğesi barındırabilir, barındırmalıdır. Komünizm başarısızlığa mahkûm idiyse, bu başarısızlığı tam da yirminci yüzyılın son yirmi yılında bu denli şaşaalı bir tarzda sergilemeyi seçmesi için ortada belirgin bir neden görünmüyor. Ama bu çakışma elle tutulur bir olgudur ve bu iki olay arasında gizli bir bağlantı olması gerektiği fikrine karşı koymak neredeyse imkânsız. Aynı zamanda, komünizmin çöküşü konusundaki açıklamaların birçoğunun bilhassa enformasyon toplumu ve post-modernlik kuramlarından yararlanmış olmalarından ötürü (bkz. Kumar, 1995b), bu öğe de fin-de-siècle teşhislerinin göreneksel özelliklerinin birçoğunun böylesi değişim kuramlarına atfedilmesine hizmet etti. Yüzyılın sonu, komünizmin sonu ve –diyelim ki– modernliğin sonu arasında hiç olmazsa "seçmeci bir

yakınlık" varmış gibi görünmektedir, nedensel bağlantıları özgülleştirmede zorlansak bile.

Buna rağmen, gözden geçirdiğimiz kuramların cazibesini anlamak için binyılcılık bağlantısını kurmaya kalkışmanın gereği olmayabilir. Enformasyon toplumu kavramında olduğu gibi, bazı örneklerde bunların ütopyacı özellikleri bizzat düşünürler tarafından, herhangi bir fin-de-siecle duyarlılığının yardımına ihtiyaç duymayacak ölçüde geliştirilmiştir. Postmodernlik kuramcılarının birkaçında olduğu gibi, betimlenen şeylerin durumuna pek az heves duyulduğu örneklerde bile, ortaya atılan iddiaların kapsamı ve mahiyetinin ılımlı ya da büyüklükten yoksun olduğunu söylemek çok zordur. Bizler, yirminci yüzyılın sonunda, tek başlarına ya da birlikte alındığında, batı dünyasının, varoluşunun en derin dönüşümlerinden birinden geçmekte olduğunun ileri sürülmesine varan bir dizi duyuru ve açıklamayla karşı karşıyayız.

Modernliğin sonundayız; tarihin sonundayız. Sosyalizm ölüdür, ütopya ölüdür. Doğa bile ölmüştür. Daha neşelisi, yeni bir sanayi sonrası çağına, enformasyon ve iletişim çağına girmekteyiz. Küçük örgütlenmelerden ve yeniden canlandırılmış zanaat işlerinden oluşan post-fordist bir çağa doğru yol almaktayız. Modernliğin hatalarıyla ilgisini kesmiş ve yeni bir özgürlüğe uzanan yolu açmış olan bir post-modern dünyaya açılabiliriz.

İçinde yaşadığımız zaman konusunda ortaya atılan iddialardan yalnızca birkaçını sıraladım. Şeylerin şu ya da bu yönde temelden değiştiğini bildiren inançların ifadelerini her taraftan işitmek mümkün. Modern çekirdek aile çözülüp dağılmış, onun yerine bireysel düzenlemeler çeşitliliği geçmiştir. Sınıflı toplum dağılmış, ırk, toplumsal cinsiyet ya da yerelliğe dayalı bölük pörçük gruplaşmalar ve hareketler ortaya çıkmıştır. Modernliğin klasik politik somutlanması olan ulus-devlet, bir küresel ve yerel güçler bileşiminin saldırısına uğrayarak vadesini doldurmuştur. Parlamenter demokrasi çökmüştür; seçmen kitleleri ve kitlesel politik partiler çağının devri geçmiştir. Demokrasi ve yurttaşlığın yeniden düşünülmesi gerekmektedir; "sivil toplum" gibi daha eski kavramların yeniden canlandırılması ve mevcut duruma yeniden uygulanması gerekebilir. Tüm bunların üstünde de, sanayiye dayalı bütün bir hayat tarzımızın, sanayi devriminin "Büyük Dönüşüm" mirasının ölümcül derecede sakat olduğu iddiası yer alır. Buna göre, sanayiye dayalı hayat tarzımızın denetimsiz bir şekilde tüm yerküreye yayılmasına izin verildiğinde (halihazırda bu süreç işlemektedir), bu durum yalnızca toplumsal hayatı katlanılamaz kılmakla kalmayacak, aynı zamanda gezegenin kendisini yıkıma sürükleyecektir.

Yine, bu iddiaların hiçbiri yeni olmayıp, gerilere, kimi örneklerde yüzyılımızın ortalarına, hatta daha öncesine uzanır. Bu iddialar, içinde bulunduğumuz yüzyılın tam sonunda birleşik bir koro olarak ortaya çıkmadı. Dahası, bu iddialara ilişkin toptan bir değerlendirme yapmaya kalkışmanın bazı aşikâr zorlukları var. Bu iddialar çok farklı genellik düzeylerinde ortaya atılır ve toplumun değişik düzeylerine yöneltilir. Bir düzeyde aile hayatındaki, toplumsal cinsiyet ve cinsellikteki değişikliklerle ilgili iddialar var. Bunlar özünde kişisel kimliğin yeni biçimleriyle ilgilidir. Oldukça başka bir düzeyde ise küreselleşme ve gezegenin harap edilmesiyle ilgili iddialar yer alır. Bu iddialar batı dünyasının ideolojileri ve ekonomileriyle ve aslında dünya toplumuyla ilgilidir. Buradaki sorun yalnızca çeşitli düzeyleri, örneğin aile ve ekonomiyi bağlantılandırma sorunu değildir. Kuramcıların çoğunluğu bu bağlantılandırma ihtiyacının farkındadır ve gereken noktalarda az ya da çok başarı dereceleriyle bu ihtiyaçla yüzleşmektedirler. İnsanın elini kolunu bağlayan şey, bu kadar çok sayıda ve çeşitli iddialar dizisine ilişkin genel bir değerlendirme yapmaya girişildiğinde başvurulması gereken malzemenin dehşetli kapsamı ve kullanılacak beceri ve tekniklerin çeşitliliğidir. Dolayısıyla, asıl tehlike bu esnada bir boşluğa yuvarlanmaktır.

Bu tehlikeden kaçınmaya çalışmanın bir yolu, incelenen kuramların kapsamını daraltmaktan geçiyor. Bu kitapta gözden geçirdiğimiz kuramlar esas olarak çağdaş batı toplumlarının kültür, politika, ekonomi ve toplumsal kurumlarındaki değişmelerle ilgilidir. Bu nokta onları hiç de darlaştırmıyor –aslında muhteris olmaları cazibelerinin bir parçasını ve gösterilen ilgiyi hak etmelerinin iyi bir nedenini oluşturur. Ama bu nokta, ekosistemdeki değişmeler bir yana, bu kuramları küresel sistemin tüm düzeylerindeki değişmeler düzeyinde ele almaktan daha avantajlı kılmaktadır.[1] Bu, söz konusu düzeyleri ihmal etmek zorunda olduğumuz anlamına gelmez. Sözgelimi, post-modernlik, küresel süreçlerin etkilerine olduğu kadar kişisel kimlik sorunlarına da açıkça temas eder. Daha dolaylı yollardan da olsa aynı durum post-fordizm ve enformasyon toplumu kuramları için de geçerli. Bu kuramların herhangi biri, ilgi odağına bağlı olarak, en dolaysız olanından en küreseline, en kültürel olanından en maddi olanına dek birkaç farklı düzeyde ele alınabilir. Ama aynı zamanda bu kuramları geleneksel olarak sosyologların uğraştıkları türden tartışmalar için daha elverişli kılmanın bir yolu olmalı.

Bu bölümün belli başlı amacı da budur. Ama bu bölümde yapmaya çalıştığım şey, manzaranın daha geniş boyutunun görmezden gelinmesini sağlamak değildir. Gözden geçirdiğimiz kuramlar, açıkça, batı toplumlarının

ve belki de genel olarak dünyanın temel değişimlerden geçtiğine ilişkin entelektüeller ve genel nüfus arasında benzer şekilde yaygın olan bir duygunun parçasıdır. Böyle bir duygu bazı açılardan yanlış konumlanmış olabilir, ama bu duyguyu görmezden gelemeyiz. Geçtiğimiz yirmi, otuz yıl içerisinde sürekli karşımıza çıkan yeni değişim kuramlarının hepsi de medya sanayisinin çevirdiği dolaplara atfedilemez. Bu kuram akışı, söz konusu toplumların tecrübelerinde gerçek bir şeyleri, gerçek bir karışıklık ve yönsüzlük duygusunu yansıtıyor olsa gerektir. Bunu hep aklımızda tutmalı ve bunun ne anlama gelebileceğini hesaba katmalıyız, ele aldığımız tikel kuramlar hakkındaki değerlendirmemiz ne olursa olsun.

ENFORMASYON TOPLUMU VE EV-MERKEZLİ TOPLUM

İkinci bölümde bir enformasyon toplumuna geçiş düşüncesini sorgulamıştık. Eğer bununla yeni bir toplumun doğması ve bunun klasik sanayicilik dünyasının yerini alması anlatılmak isteniyorsa –Daniel Bell gibi düşünürlerin dedikleri gibi– o vakit bu abartılı ve hatalı bir iddiadır. Yeni enformasyon teknolojisinin toplumsal ve ekonomik hayatın geniş alanlarında taşıdığı önem konusunda bir kuşku yok. Ama bu önem, yeni bir toplum ilkesinin tesisine ya da toplumsal evrimin "üçüncü dalga"sının ilerleme kaydetmesine dek varmıyor. Enformasyon teknolojisi birçok alanda bir süre önce başlamış olan süreçleri hızlandırdı; örgütlerin yönetimi alanında belli stratejilerin uygulanmasına yardım etti; birçok işçi açısından işin mahiyetini değiştirdi; boş zaman kullanımı ve tüketim alanındaki belli eğilimleri hızlandırdı. Ama sanayi toplumlarının örgütlenme tarzında ya da hareket ettikleri yön konusunda radikal ölçüde bir değişiklik üretmedi. Kâr, iktidar ve denetim zorunlulukları bugün de kapitalist sanayiciliğin tarihinde olduğu denli önemli görünmektedir. Farklılık, iletişim devrimi sayesinde bu zorunlulukların uygulandığı alanların kapsamı ve yeğinliğinde yatmaktadır; bizzat ilkelerde herhangi bir değişiklik yoktur.

Ama aynı zamanda, enformasyon toplumunu (hâlâ) "kapitalist" ya da "sanayi" toplumu olarak özelliklendirmenin öykünün sonunu getirmediğine dikkat çekmiştim. Kapitalizm zaman dışı bir kategori değil. Değişen biçimleri ve özellikleriyle kapitalizmin bir tarihi var. Uzamsal genişlemeleri bile, küresel kapitalizmin mevcut evresinde olduğu gibi, zaman içerisinde, kapitalizmin evriminin belli uğraklarında gelişir. Eğer terimi telaffuz edebilirsek, "enformasyon kapitalizmi"nin de bu evrime yapabileceği kendine özgü bir katkısı var. "Geç" ya da "sanayi sonrası" ya da "post-fordist" kapitalizm gibi benzer terimlerde olduğu üzere, "enformasyon kapitalizmi"

terimi de işlerin yapılma tarzının daha önceki kapitalizm biçimlerinde olduğundan çok daha farklı görünebildiğine ve hissedildiğine işaret eder.

Enformasyon teknolojisinin istihdam, sermaye piyasalarının işlev görmesi ve kentlerin yeniden yapılanması gibi meseleler üzerindeki etkisi bolca belgelendi ve tartışıldı (Castells 1989; Hepworth 1989; Sassen 1991; Mulgan 1991; Carnoy vd. 1993; Lash ve Urry 1994). Bu incelemelerin hepsi, kapitalizmin, şimdi kilit işleyişlerinin birçoğunu dönüştürmüş bulunan enformasyon ağları yoluyla çalıştığını açıkça ortaya koyar. Yeni iletişim teknolojisinin mümkün kıldığı zaman ve mekân sıkıştırması, kararların alınma hızını ve kapsamını değiştirir; sistemin değişimlere yanıt verme kapasitesini artırır ama yine aynı nedenle, görece önemsiz rahatsızlıkları büyük krizlere dönüştürme eğilimi yoluyla sistemi daha kırılgan hale getirir (sözgelimi 1987 Kasım ayında küresel borsaların krize girdiği "Kara Pazartesi"). Yeni iletişim teknolojisi sayesinde, yüksek düzeydeki kararlar yine "dünya kentleri"nde –New York, Londra, Tokyo– alınırken, iletişim ağlarıyla merkeze bağlanmış aşağı düzey idari işlemlerin yerküre üstünde hemen her yerde gerçekleşebildiği bir ortamda örgütler ademimerkezileşebilir ve dağılabilir. Kentler ve bölgeler küresel enformasyon akışları içerisinde konumlarını güçlendirmek için rekabet etmek zorundadırlar, aksi taktirde en dinamik gelişmelerin gerisinde kalmaktan kurtulamazlar. "İnsanlar mekânlarda yaşar, iktidar akışlar aracılığıyla yönetir" (Castells 1989: 349).

Ama enformasyon teknolojisindeki devrimin en dolaysız ve dramatik etkisini iş ve üretim alanından ziyade boş zaman kullanımı ve tüketim alanında görebiliriz. Geleneksel olarak iş dışı faaliyetlerden ziyade işin ve ekonomik örgütlenmenin mahiyetiyle ilgilenen toplum kuramcılarının, kapitalist toplumun geçmiş biçimleriyle bugünkü biçimler arasındaki sürekliliği vurgulama eğiliminde olmalarının nedeni belki de budur. Enformasyona dayalı kapitalizm iş ve sanayi örgütlenmesini yeniden yapılandırdı, ama bunu çoğunlukla var olan Taylorizm ve bilimsel yönetim ilkeleriyle tutarlı bir tarzda gerçekleştirdi (sermaye birikimi ilkelerine hiç değinmesek bile). Tüketimin "toplumsal Taylorizm" (Webster ve Robins, 1989) denen ilkeler uyarınca yeniden şekillendirilmesi de kapitalizmin bildik mantığını izler. Yani, toplumsal ve kültürel hayatın daha fazla alanını kapitalist faaliyetin ve pazar akılcılığının konusu içine dahil etmeye çalışır. Ama kısmen bu sürecin kendisinin görece yeniliği sayesinde, kısmen de kapitalist sızmaya açılmış olan tikel alanlardan ötürü, bu örnekte uygulanan etki, toplumu daha önce bilinmedik ve bazı açılardan yeni olan yönlere doğru hareket ettirir.

Bunların en anlamlı olanı, "ev-merkezli toplum" doğrultusundaki yönelimdir. Bütün bir büyük iş dünyasının çıkarlarınca yönlendirilen enformasyon teknolojisi, gitgide ev-temelli tüketimin hizmetine sokuldu. Eğlence bunun en bariz örneği. "Dışarı çıkma"nın yerini "evde oturma" aldı. Aileler, pub ya da sinemaya gitmek yerine kolektif olarak ya da ayrı ayrı evlerinde oturup video-kasetleri seyrediyor ya da otuz kanallı televizyon, uydu ya da kablolu yayın arasında bir seçim yapıyor. Kişisel bilgisayarlar sonsuz sayıda elektronik oyunlar dizisi sunuyor. Mikrodalga fırınlarda pişirilmiş akşam yemeğinin televizyon izlerken yenilip evde kalınmasının birçok cazibesinden biri de, dışarı çıkma ile karşılaştırıldığında görece ucuzluğudur. Sözgelimi, bir ailenin bir video kaset kiralayarak evde televizyon başında akşam yemeği yemesinin maliyetini, sinema biletleri alıp sinemadan sonra restoranda yemek yemesinin maliyetiyle karşılaştırın –burada ulaşım ve belki de bir çocuk bakıcısının getireceği ilave yükü hesaba katmıyoruz.

Eğlence dışındaki öbür hizmetler de ev-merkezli olmanın yollarını aramaktadır. Evden telefon aracılığıyla 24 saat kesintisiz banka işlemleri hizmeti sunan çeşitli "dolaysız bankacılık" biçimleriyle "tele-bankacılık" kayda değer bir ilerleme kaydetmiş bulunuyor. Ev-merkezli eğlencede olduğu gibi, geleneksel bankacılıkla karşılaştırıldığında tele-bankacılığın ucuzluğu ve kolaylığı, sağlanan başarıyı kısmen açıklamaktadır. Buna benzer iddialar "tele-alışveriş" –yalnızca eski moda mektupla sipariş biçimiyle değil, aynı zamanda daha yeni olan televizyon aracılığıyla alışveriş biçimi– için de ortaya atıldı. Bir kredi kartı ve telefonla silahlanmış halde televizyonun başına geçen müşteri, ekranda sergilenen birçok ürün arasında seçim yapabilmekte ve sipariş verebilmektedir. Alışveriş günün 24 saati, haftanın 7 günü sürdürülen bir faaliyet haline gelerek, "alışveriş yapıyorum, öyleyse varım" sloganına (muhtemelen post-modernist bir slogan) belli bir itibar kazandırmaktadır.

Evde kullanılabilen bir dizi sağlık gerecinin gelişmesi ve Britanya Açık Üniversite modeli üzerine kurulan "yayın yoluyla eğitim"in –"tele-eğitim"– çeşitli biçimlerinin yayılmasıyla birlikte alındığında, ev-merkezli bir "self-servis toplum"a doğru bir yönelişin kayda değer kanıtları var (Gershuny 1978; Miles 1988a). Ama enformasyon teknolojisi bizleri yalnızca tüketiciler olarak evde kalmaya ve daha önce evin dışında aradığımız şeyleri evde kendi kendimize sunmaya zorlamıyor. Sanayi öncesi zamanların bu yankısı aynı zamanda Alvin Toffler'ın "prosumer"* dediği kişinin

* Producer: Üretici; Consumer: Tüketici kelimelerinden hareketle türetilmiş olan ve üreten ile tüketenin birliğini ya da aynılığını anlatan yeni bir terim (ç.n.).

doğuşunda da işitilmektedir. "Prosumer", kendi ürettiğini tüketen kişidir. Toffler bu terimle ev-merkezli tüketimin yanı sıra ev-merkezli üretimin de gelişmekte olduğuna işaret etmektedir. Sanayi sonrası toplumların hizmet ekonomilerinde çalışan işçilerin birçoğunun mallardan ziyade enformasyonla uğraşmalarından ötürü, kentlerin kalabalık merkezlerinde bulunan bürolara pahalı ve zaman alan yolculuklar yapmak yerine evde oturup çalışmaları gitgide daha mümkün hale gelmektedir. Evlerin birçoğu, telefonla ulusal ve uluslararası bilgisayar ağlarına bağlanmış olan bir kişisel bilgisayar ve modemden oluşan düşük maliyetli bir "işyeri" haline getirilebilir. Şu halde, "elektronik eve iş verme", birçok yeni ev işçisinin, bilhassa mimari, muhasebecilik, reklamcılık, bilgisayar programcılığı, şirket danışmanlığı, yüksek öğrenim ve avukatlık gibi alanlardaki profesyoneller açısından bir temel haline gelmektedir. Bu tür çalışma sekreterler, pazarlamacılar, bankacılık ve sigortacılık çalışanları gibi çok çeşitli başka işçi için de cazip hale getirilebilir –sözgelimi iş ve aile sorumluluklarının bileşimi yoluyla (Toffler, 1981: 194-207, 265-88; ayrıca bkz. Hakim, 1988; Popcorn, 1992: 52).

Bu gelişmelerin tam olarak ne ölçüde bir ev-merkezli topluma yol açacağını belirlemek zor (Forester 1988 ve Miles 1988b arasındaki diyaloğa bakınız). Ama dünya sahnesindeki en kuvvetli güçlerin birçoğunun bu yönde bir basınç yaptığına kuşku yok. Enformasyon devlerinden biri olan Nippon Electric Company, yayınlarından birinde, şirketin amacının "evi konforlu bir sığınak", "dopdolu bir hazine odası" haline getirmek olduğunu söyler. Ev, "uzaktan kumandalı videolar, dev 60 inçlik video ekranları... hava sıcaklığını otomatik olarak ayarlayan klimalar, en sevdiğiniz parçayı anımsayan müzik sistemleri, size pek az iş bırakan gereçler, hatta bu mücevherleri koruyan güvenlik sistemleri" sayesinde "can sıkıntısı hissedilmeyen" bir yer olacaktır. "Sonunda... çevrenizi denetleyen ve başka boş zaman uğraşları için size daha fazla zaman kazandıran bilgisayarlar bu senaryonun parçası olacak" (Webster, 1986: 412).

Bizim en eksiksiz benlik duygumuzun ve en tatminkâr faaliyetlerimizin sahnesi olarak ev üzerinde odaklanılması, geç yirminci yüzyıl toplumunda birbiriyle yöndeşen bazı düşünsel ve toplumsal eğilimlerin sonucudur (bkz. Kumar 1995c). Ama bunun belli başlı kaynaklarından birinin enformasyon toplumu fikri olduğunu söylemek gerekir. Bu fikir yalnızca eve dayalı iş ve boş zaman kullanımının teknolojik uygulanabilirliğine işaret etmekle kalmaz. Aynı zamanda, sanayi öncesi ev halkını dağıtan ve insanları iş ve hazzı evin dışında aramaya iten yüzyıllar sürmüş sanayileşmeden sonra, bir anlamda eve geri dönüşün itici ideolojik gücünü sağlar. Enfor-

masyon toplumunun yandaşları yeni enformasyon teknolojisinin, sanayi toplumunun büyük merkezileştirilmiş yapılarını parçalama yeteneğine çok önem verir. Buna göre, enformasyon teknolojisi sayesinde bilgi dağılabilir, iş ve öğrenim ademimerkezileşebilir, ekonomik ve kültürel faaliyetlerin büyük kentlerden uzaklaşıp kırsal alanlara aktarılmasıyla kır hayatı yeniden yaratılabilir. İnsanların çoğunluğunun birinci bağlılık ve ilgi odağı olan ev, bu potansiyellerden yararlanılmaya en uygun kurumdur. Ev, tüm bu faaliyetleri bir yerde toplayabilir, daha önce sanayi devriminin dağıttığı faaliyetleri yeniden birleştirebilir. Enformasyon teknolojisi, paylaşılan iş ve boş zaman faaliyetleri etrafında aile yeniden bütünleştirilebilir ve güçlenebilir. Toffler, evin bir kez daha "toplumun merkezi" olabileceğini söyler. Ev, Üçüncü Dalganın doğurduğu tüm değişimlerin odak noktası haline gelir.

> Evin Üçüncü Dalga medeniyetinde şaşırtıcı bir yeni önem kazanacağına inanıyorum. Prosumer'ın yükselişi, elektronik eve iş vermenin yaygınlaşması, iş dünyasında yeni örgütlenme yapılarının bulunması, üretimin otomasyonu ve kitleselliğinin bozulması, bunların hepsi yarının toplumunda evin merkezi birim –ekonomik, tıbbi, eğitsel ve toplumsal işlevleri... daha da zenginleşmiş bir birim– olarak yeniden ortaya çıkışına işaret ediyor (Toffler, 1981: 354; karş. Naisbitt, 1984: 281-2; Saunders, 1990: 311).

Ama bu değişimler niçin evin eşiğinde duraklasın ki? Bu değişimler niçin yalnızca büyük ölçüde ailenin işine yarıyor? Gerçekte ev, yeni gelişmelerden faydalanan temel birim olabilir. Bu gelişmeler en kolay evde yoğunlaştırılabilir. Ev aynı zamanda enformasyon teknolojisi alanında faaliyet gösteren şirketlerin hedefledikleri bölgedir. Ama bir yer olarak ev, bir aile olarak evden ya da paylaşılan faaliyetlerin merkezi olarak evden farklıdır. Enformasyon toplumunun hakiki eğilimi aileyi değil, bireyi özgürleştirmek ve güçlendirmektir. Enformasyon toplumu kuramcılarının yeni teknolojinin taşıdığı potansiyel konusunda söyledikleri şeylerin çoğunda bu nokta üstü kapalı olarak bulunmaktadır. Küresel iletişim ağlarına bağlanmış olan bilgisayarın nihai vaadi, bütün bir bilgi ve enformasyon dünyasını bireyin ellerine bırakmaktır. Enformasyon mallarının gitgide minyatürleşmesi, portatifleşmesi ve ucuzlaması, hiç değilse ilke olarak her bireyin kendisini enformasyon ağlarının ortasına yerleştirmesini mümkün kılmaktadır. Burada kolektif ya da grup halinde faaliyetlere ihtiyaç yoktur, yer yoktur –hiç değilse ailenin öbür üyeleriyle evde gerçekleştirilecek türden faaliyetlere yer yoktur. Evinin ya da odasının mahremiyetine yerleşmiş, bilgisayar terminalinin başına oturmuş olan

birey, kendisini eğlendirir, kendisini eğitir, enformasyon otoyolundaki öbür insanlarla iletişim kurar ve enformasyon ekonomisindeki zorunlu işleri üstlenerek geçimini sağlar.

Philippe Ariès'nin savunduğu gibi, batı toplumunun bireyciliği modern çekirdek aile tarafından kısıtlandıysa eğer (Ariès, 1973: 393), o vakit enformasyon toplumunun tutumları ve alet edavatları bu sınırlandırmayı tehdit etmektedir. Bunlar bireyi yalnızca iş gruplarının ya da kitle kültürüne dayalı kurumların ayak bağlarından değil, aynı zamanda ailenin yarattığı ayak bağlarından özgürleştirmeye yönelmektedir. Ev, bireysel faaliyetlerin tercih edilen bölgesi haline geliyor ama hiçbir kolektif amaç ya da paylaşılan aile değeri duygusu yaratmıyor. Bireyler hayatlarını birbirlerinden bağımsız ve yalıtık halde sürdürmeyi etkin bir şekilde tercih edebilirler. Ev, aile açısından "kalpsiz bir dünyada bir yuva"dan ziyade ücrete tabi olan (ve olmayan) konukların kaldıkları bir otel haline gelir.

Enformasyon toplumu, çatışık olarak, özel ya da özelleştirilmiş toplumdur –neredeyse narsistik olduğu söylenebilecek bir toplum. Bu, yeni bir "dünya *oikoumene*"si (Bell, 1980b: 62), "küresel köy" (McLuhan 1967) ya da dünyadaki Internet kullanıcılarından oluşan, bilgisayar temelli küresel enformasyon ağı içerisinde bir "sanal topluluk", yeni bir "elektronik agora"nın doğmakta olduğu (Rheingold, 1994) iddialarını sorgulayan bir eğilimdir. Bu küresel köy ne türden bir köydür? İnsanların birbirleriyle yalnızca elektronik olarak iletişim kurdukları bu topluluk ne türden bir topluluktur? "Enformasyon otoyolu" yalıtık benlikler tarafından katedilmektedir. Halihazırda Internet yoluyla birbirine bağlanmış olan kırk milyon insan, heyecan verici yeni bir girişimin içinde yer almanın yarattığı ortak bir duyguyu paylaşabilir, ama bu insanların katıldıkları bu girişim herhangi bir gerçek topluluk, yeni bir *gemeinschaft* duygusu yaratmamaktadır. Aralarındaki bağlantının büyük bölümü kısmi ve kesinkes tekboyutludur. Onları bağlayan bir insan sesi bile değildir; bağlantı niyetine yalnızca dağınık bir yazılı mesaj parçaları, hiçbir somutluk barındırmayan nükte müsveddeleri ve çok sayıda elektronik mektup parçaları var.

Internetin ideologları elektronik iletişim ağlarında öznenin dağılmasından ve post-modern üsluptan fazlaca yararlanmaktadır. Buna göre, "siberuzam"ın "sanal gerçeklik"inde yeni bir "kolektif özne" ortaya çıkmaktadır. Bizler siberuzamda ne bir insan ne de bir makine, ne zihin ne de beden olarak, ne benlik ne de öteki olarak, ama yeni kendilikler (entity) olarak yüzüp durmaktayız. Bizler kendi kimliklerimizi, aşağı yukarı istediğimiz gibi, tekil ya da kolektif olarak, eril ya da dişi olarak yaratabilmeye

muktedir tümleşik insan makineler, "cyborglar" haline geldik (Robins, 1994; Heim, 1994).[2]

Sanal gerçeklikte bu pek sorun yaratmayabilir, ama edimsel gerçeklikte narsistik ya da şizoid iktidar fantezilerinden daha fazla bir şey ifade etmemektedir (Raulet, 1991: 51). Internet'in serbestçe kayan sörfçüleri dramatik ve kimi örneklerde kendi kendini oldukça zedeleyici bir öztatminle uğraşmaktadır. Siberuzam, yeni ve ilginç bilim kurgu türü "cyberpunk"ta olduğu gibi yeni sanat biçimlerinin yaratılmasına yol açabilir. Ama yeni toplulukların, hiç değilse birbirlerini yakından ve kişisel olarak tanıyan, komünal eylemler içerisindeki insanlar anlamında yeni toplulukların yaratılmasına yol açmaz. Mevcut ulusal iletişim ağlarının en gelişkini olan Fransız Minitel'in çoğunlukla aşk macerası peşindeki yalnız bireyler tarafından kullanıldığını keşfetmek bu nedenle şaşırtıcı olmuyor. Çok daha açıklayıcı olan bir nokta da, bu insanların çoğunluğunun siberuzamdaki mektup arkadaşlarıyla cismani bir buluşma sağlamayı istememeleridir. Böyle bir durum, acı veren gerçekliğe gereğinden fazla benzeyecektir. Bildiğimiz gibi, "sanal seks" Internet'in sunduğu olanaklardan biridir (Foden, 1994). *New Yorker*'da yayımlanan bir çizgi roman, siberuzamdaki gayri kişiselleştirilmiş iletişimin hem olanaklarını hem de kısıtlanımlarını hoş bir şekilde anlatır. Bir bilgisayara yerleştirilmiş bir köpek, siberuzamdaki yakın dostuyla konuşurken başka bir köpeğe şöyle der: "Internet ortamında seviştiğim kız bir köpek olduğumun farkına varmıyor".

Enformasyon toplumu fikri, kamusal hayatın söndüğünü gören bir dönemde gelişti. Bu dönemde gönüllü örgütlere katılıp üye olma oranları baş aşağı düştü; yerel ve ulusal politikaya katılım azaldı. Tüm batı toplumlarında samimi bir kinizm ve kamu hayatından yabancılaşmanın kanıtları görülüyor (ve durgun geçen kısa bir umut döneminden sonra, aynı durum yeni Doğu Avrupa demokrasileri için de geçerli). Kamusal alanın ticari kitle iletişim araçları ve politik iktidar tacirleri tarafından sömürgeleştirildiği hissedilmektedir. Bu, içinde bulunduğumuz yüzyılın büyük bölümünde sürüp gitmekte olduğu savunulabilecek bir süreçtir (Habermas, 1991a, 1992). Ama bu sürecin en somut dışavurumu, düşmekte olan katılım oranlarının ve yaygın bir şekilde dikkati çeken özel hayata ve özel uğraşlara geri dönüşün gösterdiği gibi, yalnızca yüzyılın son çeyreğinde kolayca görülebilir hale geldi (Slater 1976; Mulgan 1994; Putnam 1994).

Enformasyon toplumu fikri, bu özelleştirilmiş varoluş açısından güçlü bir cazibeye sahip. Bu fikir, dolaysız toplumsal çevremiz üzerindeki denetimimizi kaybediyor olsak bile, bir kişisel bilgisayarı olan herkesin elinin altındaki küresel yurttaşlıkta bunu bolca telafi ettiğimizi önerir. Bu sayede

sınıfımızın, ırkımızın, ulusumuzun sınırlarını çiğneyip geçebiliriz. Dahası, bunu birey olarak, kendi kişisel sınırlarımız ve özel mekânımız içinde kalarak yapabiliriz. Partilere ya da hareketlere katılmak zorunda değiliz. Enformasyon toplumu bilgi iktidarını parmaklarımızın ucuna, bir bilgisayar klavyesine dokunarak ulaşabileceğimiz kadar yakına getirmektedir. Yerküre üzerindeki binlerce insanla iletişim kurmamıza elvermektedir. Yeni teknoloji karşısında devletler güçsüz kalmaktadır. Devletlerin sansür ve gözetim rejimleri bir darbede zayıflatılmaktadır –ya da güçsüzlüklerinden ötürü yanı başlarından dolanıp geçilebilmektedir (bu görüşe göre, Doğu Avrupa devlet sosyalizminin enformasyon toplumu çağında çökmesi de tesadüf değildir). Onsekizinci yüzyılın kozmopolis rüyası gerçekleştirilebilir –bir dünya devletine gerek kalmaksızın. Enformasyon teknolojisi, dünya örgütlerinin hantal bürokratik yapılarını ikâme etmektedir. Doğrudan küresel demokrasinin yolunu açmaktadır.

Batı toplumlarının mevcut durumu karşısında bu vizyonun ne kadar cazip görüneceği konusunda ne desek az. Bizler dolaysız toplumsal çevremizin tehditkâr ve serkeş olduğunu düşünmeye alışmış insanlarız. Evlerimizin dışına adım atmak gitgide rahatsızlık verici, kirli ve tehlikeli hale gelen bir dünyayla karşılaşmak demektir. Kişisel güvenliğimizin şimdi geçmişte olduğundan fiilen daha fazla sağlanıp sağlanmadığı kuşkulu olmakla birlikte, birçok insan böyle olduğuna inanmakta ve bu inanç politikacıların ve reklamcıların duyurularınca onaylanmaktadır. Dahası, bizim ya da aynı politikacı ve reklamcıların bu konuda yapabilecekleri pek az şey var gibi görünmektedir. Rahatsızlıklarımızın ve hoşnutsuzluklarımızın kaynağı, neredeyse doğal güçler denli bizden uzak ve gayri kişisel gibi görünmektedir. Suçların artışı, işsizlik, sağlığın maruz kaldığı gizemli tehlikeler, medenilikle ilgisiz kentler ve lekelenmiş güzellikler, hepsi de girişebileceğimiz herhangi bir pratik eyleme dayanıklı gibi görünmektedir. Bunlar, yüzlerini gizleyen çokuluslu şirketlerin ve politikalarını etkilemekten yoksun olduğumuz yabancı hükümetlerin gizli operasyonlarından kaynaklanıyor gibi görünür. Hatta bu sorunlar daha uzaktan, sahip oldukları küresel mahiyeti denetlemek şöyle dursun, kavramamızı bile zorlaştırdığı ekolojik çöküş süreçlerinden kaynaklanır.

Şu halde, bütün bu korku verici ve hüsran uyandıran ortamın görmezden gelinebileceğini hissetmek epeyce rahatlatıcı olsa gerektir. Son günlerin kimyacıları ya da bilim kurgu kahramanları gibi, yalnız birey, bilgisayarının başına geçip dünyayı manipüle edebilir. Zeki yeni yetme "sürücüler" mitolojisi ve bankalar ile hükümet kuruluşlarının dosyalarına yapılan cüretkâr yağma akınları bu iktidar fantezisini besler. Politikacılarımıza

istediklerimizi yaptıramıyorsak, aslında politikacılar bizim istediklerimizi yapamıyorlarsa, tüm dünyada bizim gibi düşünen insanlarla doğrudan doğruya bağlantı kurabilir ve kendi planlarımızı yapabiliriz. Yüzyılın başında H. G. Wells, günün anakronistik devlet adamlarını devre dışında bırakacak ve doğmak üzere olan barışçıl ve bilimsel dünya medeniyetini gerçekleştirecek aktif bir düşünürler ve eylemciler grubunun "Açık Komplo"suna çağrıda bulunmuştu.[3] Şimdi yüzyılın sonunda, açık Internet masonluğu kimilerine tam da bu dünya topluluğunu yaratıyor gibi görünmektedir. Her iki örnekte de arzu, düşüncenin babalığını yapar; ama Marx'ın söylediği gibi, düşüncenin gerçekliğe meyletmesi yeterli değildir, bizzat gerçekliğin de düşünceye meyletmesi gerekir. Buna ilişkin pek az emare var.

Tüm ideolojiler gibi enformasyon toplumu ideolojisinin de belli ihtiyaçları karşıladığını ve çağdaş toplumun gündelik gerçekliğinin belli birtakım önemli boyutlarını dışavurduğunu kabul etmeliyiz. Bilgisayarlar, bizzat kullanıcı olsun ya da olmasın birçok insanın hayatının bir boyutu haline geldi. Birçok insanı tele-alışveriş, tele-bankacılık, tele-eğitim, elektronik mektup, hatta belki elektronik gazete ve dergilere alıştırmak zor olmayacak. Hane içi eğlence, enformasyon, idare ve güvenliğin büyük kısmını denetleyen televizyon ve bilgisayar bileşiminin odanın bir köşesinde yer alması, çok uzak olmayan bir gelecekte pekâlâ aşina bir görüntü haline gelebilir. İster evde, bir dükkân, büro ya da fabrikada olsun, insanlar çalışırken de bilgisayarlaştırılmış bir ortamı iş rutininin parçası olarak kabul eder hale geleceklerdir. Ayrıca, tam olarak tahmin etmek zor olduğundan ötürü, enformasyon teknolojisinin bilinçdışı etkilerini de göz ardı etmemeliyiz. Sözgelimi, özgün bir enformasyon malları fetişizmi var –tüm şu parlak ve hoş bilgisayarlar, kasetler, CD'ler, VCR'ler, videodiskler, fax makineleri ve bilgisayar süpermarketlerinde yer alan gereçler.

Enformasyon devrimi bir gerçekliktir ve bizler bu gerçekliğin içinde yer alıyoruz. Enformasyon devrimi dünyayı görme ve dünyada yaşama tarzımızı etkiledi. Görüntü ve enformasyon akışı, Baudrillard ve Eco'nun iddia ettikleri gibi "hipergerçek" duygusunu doğurmaktadır. Fransa'daki Mayıs 1968 Sitüasyonistlerinin zaten duyurmaya başlamış oldukları "gösteri toplumu"nda yaşamaktayız. Elektronik medyanın aralıksız beslediği görüntülerle dolup taşan dünyamız, gerçek algımızı değiştiriyor ve görüntüyü gerçeklikten ayırmayı daha önceleri olduğundan daha da zorlaştırıyor.

Ama bir enformasyon devrimi –enformasyon mallarının arz ve kullanımının hızlanışı– bir enformasyon toplumuyla aynı şey değildir. Enformasyon devrimi bizim politika, iş, aile hayatı ve kişisel kimlik konusundaki

tutumlarımızı karmaşık yollardan değiştiriyor olabilir, ama bu değişim şimdiye kadar yeni bir toplum biçimi oluşturmuş gibi görünmemektedir. Belli birtakım tikel alanlarda ortaya çıkan etkiler konusunda elimizde bazı iyi açıklamalar var –sözgelimi, bizim yer duygumuzun parçalanmasında televizyonun etkileri (Meyrowitz 1986). Ama bütün bir örüntünün değiştiğini tanıtlayan herhangi bir tutarlı ya da kapsamlı görüşün ortaya çıkmamış olması anlamlıdır. Bell, Stonier ve öbür enformasyon toplumu kuramcılarının, toplumsal evrimin sanayi devriminin öncülük ettiği "büyük dönüşüm"le karşılaştırılabilir bir evresine girmiş olduğumuz yönündeki iddialarını kabul etmemizi sağlayacak bir teminat elimizde yok kesinlikle. Sanayi devrimi kent ve kır, ev ve iş, erkekler ve kadınlar, ebeveynler ve çocuklar arasında yeni bir ilişki oluşturmuştu. Yeni bir etik ve yeni toplum felsefeleri doğurmuştu. Enformasyon teknolojisinin yaygınlaşmasının bunun gibi herhangi bir büyük değişime neden olduğuna ilişkin bir kanıt yok. Tersine, eldeki kanıtlar, enformasyon teknolojisinin temelde becerdiği şeyin, sanayi toplumlarının zaten yapmakta olduklarını daha kapsamlı yapmalarını sağlamaktan ibaret olduğunu gösteriyor.

Ama bu bile, genelde düşünülenden daha fazla önem kazanabilir. Nicel değişimler bazen nitel değişimlere yol açabilir. Enformasyon teknolojisindeki devrim, sanayiciliğin belli birtakım eğilimlerini genelleştirip yeğinleştirerek sonuçlarını şimdiden öngörmenin imkânsız olduğu zincirleme gelişmeler başlatabilir. Enformasyon ve iletişimin küreselleşmesi, yurttaşlık ve demokrasi açısından şimdiye kadar üzerinde pek düşünülmemiş yeni bir çerçevenin olanaklarını önermektedir. Aynı zamanda, yine enformasyon teknolojisinin desteklediği artan özelleşme ve bireyleşme, farklı ve bunun neredeyse tersi bir yöne işaret etmektedir: Çağdaş batı toplumlarında kamusal alanın içinin boşalması ve öneminin azalması. Bu eğilimler karmasından neyin doğabileceği konusunda spekülasyona girmek, günümüzde değişim konusundaki öbür görüşleri ele aldığımızda daha kolay olabilir.

POST-FORDİZM VE POST-MARKSİZM

Post-fordizm temelde Marksizmin kaderini ilgilendirmektedir. Farklı peçeler altında, post-fordizm, çeşitli Marksist tasarıların tökezliyor ya da başarısızlığa uğruyor göründüğü bir çağda Marksist çözümlemeyi kurtarmaya çalışır. Betimlemeye çalıştığı şey, yirminci yüzyılın son otuz yılında gerçekleşen kapitalizmin yeniden yapılanmasıdır. Kitlesel üretim ve kitlesel örgütlenmeler sona ermiş ya da hiç değilse kendi sınırlarına gelip

dayanmıştır. Kitlesel işçi sınıfı hareketleri dağılmış ve partileri reformdan geçmiş ya da tamamen reddedilmiştir. Ulusal, "örgütlü" kapitalizmin öncül çerçevesinde gedik açılmıştır. Bunların yerine gitgide şunlar geçmektedir: Dağınık birimlerde yapılan esnek, müşteri yelpazesinin tepkilerine ayarlı bir üretim; çokluk yerel türde yeni toplumsal hareketler; ve yeni bir küresel ekonomide küresel ve yerel gelişmelerin karmaşık bir etkileşimi. Yeni düzen hâlâ kapitalisttir, ama Gramsci'nin Fordizm çözümlemesinde sunulan rehberliği izleyen post-fordistler, kapitalizmin gelişiminde, geç ondokuzuncu yüzyıldaki dönüşümle karşılaştırılabilir bir "çağ açıcı" geçişten (*Yeni Zamanlar*), "ikinci sanayi ayrımı"ndan (Sabel ve Piore) söz eder.

Marksist çözümlemeyi kurtarmaya çalışmak, geleneksel Marksist terimler çerçevesinde ille iyimser bir sonuca bağlanmak anlamına gelmez. İngiliz *Yeni Zamanlar* grubu gibi bazı post-fordist kuramcıların kapitalizme karşı yeni direniş biçimlerinin oluşturulması beklentisinde oldukları ve genellikle Marksizmin "özgürleşim tasarısı" denen tasarıdan vazgeçmeye eğilimli olmadıkları kesin (başka birçok yoldan olduğu gibi Aydınlanma'ya vasilik edilmesi burada da söz konusudur). "İkinci sanayi ayrımı"nın en sivri yandaşları olan Charles Sabel ve Michael Piore, zanaat üretiminin yeniden doğuşunda, geç kapitalizm içerisinde umut verici ve insanileştirici bir gelişim imkânını görürler. Bu kuramcılara göre, "ikinci sanayi ayrımı" Marksistlerin geleneksel olarak umdukları birçok özelliği içeren bir "kolektif bireycilik" potansiyelini barındırmaktadır.

Ama Scott Lash ve John Urry, "örgütsüz kapitalizm" çağında sosyalistleri bekleyen gelecek konusunda daha az umutludur. Sanayi toplumlarındaki nüfus arasında "düşünümsellik"in artmasına rağmen, Lash ve Urry bugünün koşullarında temelde kapitalizmi bellileyen sürekli akışı ve daha fazla zamanı, daha fazla uzamı kapsayacak şekilde kendini dönüştürme eğilimini görmektedir. Bu yenilenme kapasitesi aynı zamanda Michel Aglietta ve Alain Lipietz gibi Marksistlerden oluşan Düzenleme okulu düşünürlerinin izleğidir. Bu yazarların "neo-fordist" terimini tercih etmeleri, genellikle "post-fordist" olarak cilalanan özelliklerin, onlar açısından daha ziyade kapitalist enerjilerin ve girişimin küreselleşme çağında yeniden düzenlenmelerinin işaretleri olduğunu gösterir. Bu bakış kapitalizmde değişimden ziyade süreklilik olduğunu, kapitalizmin zayıflamaktan ziyade kuvvetlendiğini önerir.

Her halükarda, post-fordist kuramın temelde 1980'li yılların ortasında geliştirilmesinden bu yana ortaya çıkan ciddi olayları hatırlamalıyız. Orta ve Doğu Avrupa'da 1989 yılında gerçekleşen devrimlerle ve Sovyetler

Birliği'nin 1991 yılında çökmesiyle birlikte "fiilen var olan sosyalizm"in kaderi kararlaştırılıp mühürlendi. Tüm dünyada, sosyalist ya da komünist olduklarını ilan eden toplumların çoğunluğu şimdi bu iddialarına son vermiş bulunuyor. Bu, birçok yorumcunun alelacele işaret ettikleri gibi, Marksizmin sona ermesi anlamına gelmiyor. Ama sosyalizmin Doğu Avrupa'daki olaylardan keskin bir darbe yediğinden kuşku duyulamaz. Bu darbenin ilk işareti, Doğu Avrupa'daki eşdeğerlerinin ardından batıdaki Komünist partilerin çoğunun ömürlerini tüketmeleriydi. Britanya Komünist Partisi de bunlardan biriydi. Bunun bir sonucu, partinin kuramsal dergisi *Marxism Today*'in 1991 yılında, yani derginin post-fordist kuramı desteklemesinin, partinin post-fordist *Yeni Zamanlar Manifestosu*'nu yayımlamasına yol açmasından yalnızca iki yıl sonra yayınına son vermesi oldu.

Doğu Avrupa'daki bu gelişmelerden ötürü post-fordist kuramın ille kötü sonuçlanması gerekmez. Kuramın yaptığı en önemli katkılardan biri, tam da özünde Fordist bir örgütlenmenin yer aldığı devlet sosyalizmine dayalı toplumların, yeni ve daha dinamik post-fordist biçimler yaratmış olan kapitalizmle rekabet ederken Fordist örgütlenme yüzünden yıkılmalarının muhtemel olduğunu önermesiydi (örneğin bkz. Hall ve Jacques 1989b: 16). Dahası, post-fordistler bunun kanıtlandığını görmek için 1989 yılına kadar beklemek zorunda değildi. Zaten Macaristan ve Polonya'da 1980'li yılların başında ortaya çıkan değişimler ve her şeyden önce Mihail Gorbaçov'un Sovyetler Birliği'nde giriştiği umutsuz *glasnost* ve *perestroika* deneyleri, sosyalist toplumların Fordist mantoyu çıkarıp atma ihtiyacı duyduklarını açığa çıkarmıştı. 1989 ve 1991 yılları, yalnızca, bu toplumların aynı zamanda komünist giysilerini de çıkarmaksızın bu paltoyu çıkarıp atamayacaklarını gösterdi.

O nedenle, Doğu Avrupa devrimleri, post-fordizmi basitçe genel sosyalist ya da Marksist yöneliminden ötürü modası geçmiş hale getirmemektedir. Post-fordizm kapitalizmdeki değişimlerden söz eder ve Marksizm bariz bir şekilde kapitalizmin gelişimi konusunda bir kuramdır. Umulan ve öngörülen sosyalist sonucun gerçekleşmemiş olması, tek başına, post-fordist çözümlemeyi ya da kapitalizmdeki çağdaş değişimlere ilişkin başka herhangi bir Marksist çözümlemeyi geçersizleştirmez.

Ama orada ne denli grotesk bir biçim altında uygulanmış olursa olsun, sosyalizmin Doğu Avrupa'daki başarısızlığının batı sosyalizmini etkilememesi imkânsız. Kimileri, Hıristiyanlık gibi sosyalizmin de gerçekte asla denenmediğini, bundan dolayı Doğu Avrupa sosyalizmi denen türün başına gelenlerin, modern toplumlarda hakiki bir sosyalizmin tesis edil-

mesinin arzu edilebilirliği ve olanaklılığıyla ilgisiz olduğunu söyleyebilir. Bu insanlara göre, Doğu Avrupa'da sosyalizmin kurulması deneyine hiç girilmeseydi daha iyi olurdu çünkü bu bölgedeki –bilhassa Rusya'daki– toplumların geriliği, ortaya çıkacak olan şeyin çürük ve sahte bir sosyalizm olmasını kaçınılmazlaştırmıştı.

Ama bir tür sosyalizm *denendi* ve başarısızlıkla sonuçlandı. Derin bilgiye sahip ne kadar çok yorum ortaya konulsa da, bu yorumlar insanların çoğunluğunun gelecekte sosyalizm adına kalkışılabilecek herhangi bir şeyin Doğu Avrupa'daki sosyalist deneyle bir ilgisi olduğu duygusuna kapılmalarını önleyemez. Adil görünsün ya da görünmesin, önemli değil, sosyalizm Doğu Avrupa tüyleriyle katrana bulandı. Sosyalist rejimlerin Doğu Avrupa toplumlarına ve ekolojisine yapıp ettiklerinin gittikçe daha fazla ortaya serilmesi, sosyalistlerin batı toplumlarındaki halklara kendilerini dinletebilmelerini tarifsiz ölçüde zorlaştırdı. Duyarlı sosyalistlerin hepsi bunu kabul ediyor.

Bundan dolayı, sosyalist bir gelecek beklentisine dayandığı ölçüde post-fordizm, sosyalizmin yediği tarihsel darbeden kaçınılmaz olarak etkilenir. Bununla birlikte, post-fordistlerin bazıları Marksizmin sunduğu araçları yalnızca halihazırdaki değişimleri çözümlemek için kullanmakla yetinmekte ve bu değişimlerin sosyalist bir sonuç lehine olup olmadığı konusunda bilinemezci ya da hatta kötümser bir tutum sergilemektedir. Marksist çözümleme açısından sosyalist tasarıdan tamamen vazgeçmek muhtemelen imkânsızdır –bir keresinde Rosa Luxemburg'un söylediği gibi, bir kuram olarak Marksizm, sahip olduğu bir sosyalist devrim beklentisince şekillendirilir–; ama gelecekteki bir sosyalist toplumun önündeki olanaklar sorununu geri plana itebileceğine ya da şimdilik bir kenara bırakabileceğine kuşku yok. Burada sorun, bu türden politik bağlılığı daha az olan bir post-fordizmin bile sosyalizmin mevcut durumundan ne ölçüde etkilendiğidir. Daha genel olarak sorulursa, sosyalizmin başına gelenler post-fordizmin temel öğretileri üzerine bir yorum sayılabilir mi? Sosyalizmin bugünkü kötü durumunu doğuran türden şeyler, post-fordist çözümlemenin geçerliliğini ya da akla yatkınlığını değerlendirmek açısından anlamlı mıdır?

Post-fordist kurama yönelik itirazların bazılarını daha önce üçüncü bölümde ele almıştık. "Üçüncü İtalya" örneğine dayanmanın tehlikeli ve yanıltıcı olduğu savunulmuştu. Oradaki ekonomik ve toplumsal gelişim örüntüsü, söz konusu bölgeye özgü tarihsel ve kültürel etkenler karmasına bağımlıdır –bir bütün olarak sanayi dünyası şöyle dursun, İtalya bağlamında bile bu böyledir. Üçüncü İtalya (İtalyan politikasının merkezindeki

politik kaosa rağmen –yoksa bu kaostan ötürü demek daha mı doğru olur?) kendi yolunda kayda değer ölçüde iyi devam ediyor olsa bile, bu tecrübeyi öbür ülkelere genelleştirme konusunda dikkatli olmalıyız. Belli birtakım genel özellikleri paylaşsalar da, "sanayi bölgeleri" aynı zamanda içerisinde geliştikleri bölgelerin politik yapısının ve tarihsel geleneklerinin damgasını belirgin bir şekilde taşırlar. Her yerel "enformasyona dayalı ekonomi" bir sanayi bölgesi olmadığı gibi, sanayi bölgesi haline gelme yeteneğine de sahip değildir. Daha önceki sanayi bölgeleri kendilerini tahkim eden yerel kültür ve kurumsal şebekeleri bir kez yitirince, belli birtakım teknik araçların ya da yeni örgüt biçimlerinin zerkedilmesiyle hemencecik yeniden yaratılamazlar. Bir zamanların canlı sanayi merkezleri olan Sheffield ya da Birmingham, şimdi bir Parma ya da Prato'ya kolayca dönüştürülemezler (daha fazla açıklama için bkz. Amin 1994).

Başka bir itirazlar dizisi de post-fordist kuramı sanayicilik tarihini çok katı bir şekilde iki kutuplu karşıtlıklara bölmekle suçlar –Fordist üretime karşı post-fordist üretim, kitlesel üretime karşı esnek uzmanlaşma. Buradaki argüman, kapitalizmin hiç değilse son yüzyılında farklı "düzenleme" ya da birikim tarzlarının birbirlerinin yerine geçmeyip örtüştüklerini belirtir. Fordizm post- (ya da neo-) Fordizmin yanı başında, kitlesel üretim esnek üretimin yanı başında bulunur. Yirminci yüzyılın en başarılı sanayi ekonomisi olduğu konusunda genel fikir birliğine varılan Japonya, bu durumun anahtar nitelikte bir örneğidir. Japonya'nın "esnek katılıklar" örüntüsü (Dore 1987), gelişmekte olan bir kitlesel üretim sisteminin sıklıkla esnek uzmanlaşmayla ilintilendirilen yüksek dereceli bir "dikey çözülme"yle birlikte var olduğunu gösterir. Batı ekonomileriyle karşılaştırıldığında bu ekonomi yalnızca büyük firmalar arasındaki değil, aynı zamanda, büyük firmalar ile onların birçok küçük taşeronu arasındaki güçlü bağlantıların dahil olduğu çok örgütlü bir kapitalizm biçimidir. Hangi ölçüyle bakılırsa bakılsın, Japonya dünya ekonomisi açısından post-fordist uygulamanın model tipi olan Üçüncü İtalya'dan çok daha önemlidir. Bu ekonominin mevcudiyeti, belli özelliklerini hesaba katsak bile, Fordizm ile post-fordizmin birbirinden ayrılamaz şekilde karıştığını önermekle kalmaz, aynı zamanda geleceğin post-fordizme benzer herhangi bir şeyden daha ziyade iç değişikliğine uğramış bir Fordizmde yatabileceğini önerir.

Japonya'nın ekonomisinin melez niteliği aynı zamanda post-fordist kuramın merkezi kavramlarından bazılarını kuşku altında bırakır. Bizzat Fordizm terimini kuşatan belirsizliklere, çok sayıda farklı ve zaman zaman tutarsız şeyleri anlatmak için kullanıldığı tarzlara daha önce dikkat çekmiştik. Hatta, post-fordistlerin ortya attıkları iddiaların tersine, Ford'un

Highland Park fabrikasındaki uygulamasının daha sonraları mitleştirilen Fordist kitlesel üretim olarak birçok özellikten yoksun olduğu savunulmuştu. Gerçek bir Fordist kitlesel üretim modeli yoksa eğer, bu durum ardıl bir post-fordist düşünceyi de sorgulamaya açar (Williams vd. 1992).

Başka bir anahtar terim olan "esneklik" de muğlak görünür; kendi iyiliği açısından gereğinden fazla esnektir. Bu terimin birkaç anlamı var ve bunların bazıları yeni bir sanayi örgütlenme biçiminin doğumunu ima etmez. Aslında, bazı esneklik biçimleri kitlesel üretimle uzlaşabilir olmakla kalmayıp onu fiilen güçlendirmektedir de (ve bunu yalnızca katlanılmaz iş saatlerini ve iş güvencelerinden yoksunluğu dayatarak yapmaz). Her durumda, post-fordist kuramın dolaysız mahmuzu olan kitlesel üretimin batıdaki sorunlarının birçoğu, Fordist örgütlenmeye içsel sorunlardan değil, dışsal nedenlerden, Japonya ve "yeni sanayileşen ülkeler"den (Tayvan, Güney Kore, Singapur, Hong Kong, Meksika vb.) gelen kitlesel üretim mallarının artan rekabet gücünden kaynaklanır.

Şu halde, kitlesel üretimin yerini almakta olan az miktarlarda bir kerelik üretim düşüncesi söz konusu. Bunun bir yenilik ya da süreksizlik arz etmek şöyle dursun, kapitalizmin zaman içerisinde farklı türde metaların sayısını katmerleme yönündeki genel eğiliminde üstü kapalı olarak bulunduğu savunulur. Kapitalizm, yeni ihtiyaçların yaratılması ve daha sonra bu ihtiyaçların doyurulması için ürünlerin silsile ve çeşitliliğinin artırılması yoluyla gelişir. Tüketicinin taleplerine göre az miktarlarda bir kerelik yapılan üretim, daha fazla çeşitlilik ve bireysellik isteyerek kitlesel üretimin daha önceki evresinin ötesine uzanan bugünkü tüketimcilik evresinden daha fazla bir şeyi göstermez (bunun gibi çeşitli itirazların bir özeti için bkz. Meegan 1988; Sayer ve Walker 1992: 191-223).

Post-fordist kurama yönelik bu eleştiriler, birlikte alındığında, Stuart Hall ve Martin Jacques'ın iddia ettikleri (1989b: 20) yeni bir topluma, "yeni bir dünya"ya geçmekte olduğumuz düşüncesinin kapsamlı bir reddine varmaktadır. Daha geleneksel türden olsa da çoğunluğu Marksist olan bu eleştirmenlere göre, post-fordizm kapitalist toplumun yeni bir düzeni değildir. Post-fordizm saptanılabilir olsa bile, herhangi bir yeni ilkeye işaret etmez. Ayırt edilebildiği kadarıyla yeni görünümler, kapitalizmin ayakta kalma ve büyüme gereklilikleri uyarınca kendi pratiklerini değiştirme ve iç değişikliğine uğratma yönündeki gayet iyi bilinen eğiliminin yalnızca birer dışavurumundan ibarettir.

Yalnızca bunu söylemek bile epey bir şey söylemiş olmaktır. Bu, bardağın yarısının boş mu yoksa dolu mu olduğu şeklindeki eski sorundur. Toplumda oldukça ani değişimler gözlemleniyor. Eğilimin, değişimleri

abartma yönünde olduğu politik devrimleri bir yana bıraktığımızda, toplumun öbür alanlarındaki kesintiler genelde ancak bu değişimler ortaya çıkmaya başladıktan bir süre sonra algılanır. Bu nokta onyedinci yüzyılın bilimsel devrimi açısından olduğu denli ondokuzuncu yüzyılın sanayi devrimi açısından da geçerli.

Post-fordistlerin hiçbiri bu ölçekte bir değişim olduğunu iddia etmiyor. Her durumda, sahiden yeni bir ekonomik düzenin ortaya çıkmakta olup olmadığı konusunda güvenli bir hükme varamayacak denli değişimin göbeğinde duruyoruz. Ama sanayi örgütlenmesinin yapısında ve çalışmanın doğasında önemli değişimlerin olduğunu görebiliyoruz. Bunun büyük kısmı yeni uluslararası işbölümüyle, küresel ölçekteki bir kapitalizmle ilişkili. Bu durum da, her ne kadar kapitalizmin daha ilk günlerinde ekilmiş bir tohum olduğu savunulabilse bile, kapitalizme oldukça farklı bir çehre kazandırabilecek bir noktaya varmış olabilir. Sanayinin tarihsel merkezleri cesaret veren bir hızla yerinden ediliyor ve yenileri yaratılıyor. Sermayenin hareketliliği benzeri görülmedik düzeylere ulaşıp ulusal sınırları siliyor ve kapitalistlerin yerel iş güçleriyle ve yerel iktidar yapılarıyla tamamen yeni türde anlaşmalar yapmalarını sağlıyor. Sendikalar yerel düzeyde pazarlıklara girmek zorunda kalarak ulusal etkinliklerinin büyük kısmını yitiriyorlar. Çok sayıda işçi açısından, hayat boyu güvenli bir istihdam düşüncesi gözden yitip gidiyor. Yeni ve "daha düz" örgütler yarım gün ve daha az ücret karşılığında çalışmaya muktedir ve istekli olan daha "esnek" işçiler arayışını sürdürdükçe, erkekler kendi yerlerini kadınların kaptığını görüyorlar. Vasıflar hızla eskiyor ve yenilerinin edinilmesi zorunlu hale geliyor. Eğitim sistemi tüm sanayi ülkelerinde, bu yeni gereklilikleri karşılayacak şekilde kendini yeniden şekillendirmesi yönünde aşırı bir baskı altında.

Bu durum, nereden bakılırsa bakılsın, oldukça büyük bir değişim derecesine katkıda bulunuyor. Post-fordistler, daha önce gördüğümüz üzere, bu gelişmelerin ne ölçüde birer tehdit ya da fırsat olarak görülmesi gerektiği konusunda kendi aralarında bölünmektedir. Post-fordistler, "örgütlü kapitalizm" çağında olduğundan çok daha çabuk değişebilen ve istikrarsız bir ortamda iş görmek zorunda olan kapitalist bireylerin güvenliği pahasına olsa bile, açıkça sermayenin ellerine büyük bir stratejik güç vermektedir. Üstelik, bu ekonomik değişimlerin post-fordizmin kavradığının yalnızca yarısı olduğunu anımsamak zorundayız. Post-fordistler bu değişimleri büyük ölçekli örgüt, merkezileşme, bürokrasi ve hiyerarşiden, çok daha kapsamlı bir genel kopuşla bağlantılandırır. Post-fordistler bu gelişimin önünü açtığı daha fazla esneklik ve seçim fırsatının, şu anda olduğu gibi

yalnızca sağ kanat partilerin ve destekçilerinin işine yaramaması gerekliliğiyle ilgilenmektedirler. Bu amaçla solun mevcut değişimlere mekanik bir tarzda karşı çıkmayıp bu değişmelerde gerçek kazanım olanaklarını görmeye çalışması gerektiğini ısrarla anlatmaya çalıştılar. "Sosyalist bireycilik" gibi yeni deyimler solun geleneksel ufkunun ötesine uzanan bir isteği ifade etti.

Sosyal demokratik bir perspektiften bakıldığında, bazı sahici başarıların kaydedildiğini görmek önemli. Sol, batı dünyasında geleneksel erkek-eğilimli "üretimci" ya da "işçi" duruşunu büyük ölçüde bir yana bıraktı, erkekler ve kadınlarla yalnızca birer işçi olarak değil, aynı zamanda birer aile mensubu, tüketici ve refah devletinin yurttaşı olarak dürüstçe ilişki kurdu. Sol, işyerinin ötesine uzanan ittifaklar geliştirmeyi ve insanların evleriyle, sağlıklarıyla, okullarıyla ve dinlenip kendilerini ertesi güne hazırladıkları yerlerle bağlantılı çıkarları olduğunu kabul etmeyi amaçladı. Parti ve sendikanın dışında yer alan konut edinme, ırk ilişkileri, eğitim ve çevre gibi alanlarda girişilen yeni toplumsal eylem biçimlerini teşvik etti (Britanya'da bu türden bir eylemde kaydedilen dikkat çekici bir başarı, kelle vergisine karşı ulus çapında yapılan protestolardı).

"Yeni Zamanlar" yaklaşımından olan post-fordistler, başka yollardan da, geleceğin tamamen düşmanlarının elinde olmadığını hissedebilirler. Örgütler kendi müşterilerinin ve alıcılarının ihtiyaçlarına ve taleplerine daha duyarlı olmak zorunda kaldılar. Özellikle kamu kurumları geleneksel gizlilik ve kapalılıklarının büyük kısmını terk etmek zorunda kaldılar. Yetke karşısında, alaycılığı besleyebilmekle birlikte, aynı zamanda bağımsızlığı teşvik eden yeni bir saygısızlık tutumu belirdi. Tam da "yurttaşlık beratı" fikri, uygulamada kusursuzluktan ne denli uzak olursa olsun, açıklık ve sorumluluk yönünde yeni bir halk talebinin ruh haline verilmiş bir ödündür.

Son yıllarda batı toplumlarının en belirgin görünümlerinden biri olan bireyciliğin güçlü bir şekilde yeniden canlanması bile, geleneksel sol kanat ereklerinin tamamen aleyhinde işlemedi. Sosyalizm ve bireyciliğin daima sorunlu bir ilişkisi oldu, ama Durkheim'ın geç ondokuzuncu yüzyılda savunduğu gibi, bu ikisinin nihai olarak yakın birer dost olduklarından kuşku duyulamaz. Bireyleşme doğrultusundaki itki her nasılsa işçiler ve işverenler, erkekler ve kadınlar, ebveyenler ve çocuklar arasındaki ilişkilerde daha fazla özgürlük olmasını teşvik etti. Geleneksel saygı biçimleri, gerektiği hallerde mahkemelere yapılan başvuruların da desteğiyle, bireysel hakların yeni bir tarzda talep edilmesine izin verdi. Yeni bireycilik bilhassa kadınlar üzerinde güçlü bir etki yaratmış görünüyor. Yeni bireycilik kadınları

iş ve meslek hayatında daha başarılı olmak, toplum içinde yollarını erkeklerden bağımsız olarak bulmaya hazırlıklı olmak için cesaretlendirme yönünde iş gördü. Birçok kuramcının çağdaş toplumları bellilediğini düşündüğü genel olarak artan "düşünümsellik" ya da özbilinç ve toplumsal süreçlerin farkında olma hali, bu yükselen bireyciliğin bir dışavurumu olarak görülebilir.

O nedenle, genel olarak post-fordist adı verilen değişimlerin sol açısından bazı olumlu etkiler barındırdığı, makul sınırlar içinde kalınarak savunulabilir. Ama tam da bireycilik örneği, bu değişimlerin sola ne denli sorunlu göründüğünü ve ne türden bir meydan okuma ortaya koyduğunu gayet iyi gösteriyor. Bireyciliğin birçok yüzü var ve bunlardan biri de ilkesiz bir toplumsal sorumsuzluktur. Bireycilik son yıllarda en fazla piyasa bireyciliği ya da ekonomik bireycilik biçiminde boy gösterdi. Bu yalnızca toplumun tüm kesimlerinde ticarileşme doğrultusunda bir dürtünün gelişmesini gerektirmekle kalmayıp aynı zamanda tüm toplumda bencil ve altta kalanın canı çıksın şeklindeki bir tutumu da teşvik etti (örneğin bkz. Marquand, 1988). Bununla beraber ve belki bunun bir yansıması olarak, toplumun özelleştirilmesi yönünde bir hamle görüldü. Bu özelleştirme yalnızca 1980'li ve 1990'lı yıllarda Britanya'nın Muhafazakâr hükümetlerinin uyguladıkları politikada olduğu gibi devlet girişimlerinin özel alıcılara satılmasını değil, aynı zamanda daha genel olarak özel yaşama geri çekilmeyi, bilhassa daha önce tartıştığımız ev içi hayata geri çekilmeyi anlatmaktadır.

Bireyleşme ve özelleşme çağdaş batı hayatının temel izlekleridir. Bu izlekler devlet ve toplum, kamu alanı ve özel alan, toplum ve birey arasındaki sınırları yeniden çizmektedir. Hem bu izleklerin gördüğü işler hem de bunlar konsunda yapılan değerlendirmeler oldukça karmaşık. Kimilerine göre bu eğilimler bireyi güçlendirmekte, kimilerine göreyse toplumu güçsüz bırakmaktadır. Ama hangi boyut vurgulanırsa vurgulansın, bunların batı toplumlarının yapısında tarihsel bir değişim doğurmakta olduğu tartışmasız kabul edilmektedir. Birçok gelenek, yalnızca sosyalizm değil, aynı zamanda yurttaş cumhuriyetçiliği ve buna benzer kamu alanı felsefeleri keskin bir itirazla yüz yüze gelmektedir (bkz. Bellah vd. 1985; Weintraub ve Kumar 1995).

Bireyleşme ve özelleşme post-fordist çözümleme açısından merkezi önem taşır. Bu çözümleme çerçevesine mensup birçok kuramcının ilgilendiği nokta, geleneksel solun yaptığının tersine, bireyleşme ve özelleşmeyi sosyalist davanın düşmanı olarak görmekten ziyade bunları sosyalizmin hizmetinde işe koşmaya çalışmaktır. Ama son yıllarda bu eğilimlerden

esas yararlananın sağ partiler ve hareketler olduğunu ilk itiraf edecek olanlar da yine bu kuramcılardır. Sol kanat partiler ve ideolojiler her yerde kolektivist ve devletçi etiketiyle yaftalandığından, kendisini öncelikle bireyci olarak yeniden tanımlayan bir sağ ile girdiği seçim rekabetinde başarısız oldular. Fransa ve İspanya'da olduğu gibi solun bir parça varlık gösterebildiği yerlerde bile, bu ancak solun sağ kanat karşıtlarının bagajındaki ideolojik mühimmatın önemli bir kısmını kendi sahnesine dahil etmesi sayesinde becerildi.

Batıda sol açısından elverişsiz olan eğilimlerin Doğu Avrupa'da sosyalizmin reddedilmesinde de en az bu ölçüde önem taşıdığı açıktı. Bölgede 1989 yılından bu yana ortaya çıkan piyasa yönelimli düşünme tarzlarının ve başıboş bireyciliğin yaptığı patlama, devlet sosyalizminin kapatıp üstünü örtmüş olduğu güçlerin bir işaretidir. Bu duygu patlaması hiçbir şekilde Dünya Bankası kuruluşlarına ve batılı iş yönetimi okullarına atfedilemez. Doğu Avrupa'nın kendi bireycilik ve girişimcilik gelenekleri var. Gelgelelim, konuyla daha yakından ilgili olan ve sosyalizmin bu bölgede çökmesini kısmen açıklayan nokta, 1970'li ve 1980'li yıllar boyunca batı tarzı bireycilik ve tüketimciliğin Doğu Avrupa ülkelerine önemli sayılabilecek akınlar yapmış olmasıdır. Bu sürecin gizemli bir yanı yok. Doğu ve batı arasında her iki yönde yolculuğa çıkmak gitgide kolaylaşıyordu. Enformasyon çağında Doğu Avrupa hükümetlerinin, fikir ve görüntülerin kendi sınırlarından içeri akmasını denetlemeleri fiilen imkânsızdı. Batılı kitle iletişim araçlarına şu ya da bu yoldan ulaşmak komünist ülkelerin hemen hepsinde mümkündü. Doğu Avrupa'da komünizm çöktüğünde bunun altında yatan neden ile sosyalist partilerin batıda gitgide gözden düşmelerinin nedeni neredeyse aynıdır.

İşte bu yolladır ki sosyalizmin Doğu Avrupa'daki kaderi gerisin geri batıdaki post-fordist çözümlemeye yansır. Bu durum post-fordistlerin sanayi toplumlarındaki eski varsayımların birçoğunun işlemez hale geldiğini vurgulamakta haklı olduklarını önerir. Geniş ölçekli örgüt ve merkezileşmeye karşı, bilhassa bunların devletçi biçimlerine karşı yaygın bir tepki doğdu. Bireyler yerleşik yetke biçimlerinden birçoğuna verdikleri desteği geri çekiyorlar. Kurumsal düzenlemelerden daha ziyade enformasyona dayalı aile ve dost ilişkileri ağlarına dayanıyorlar. Özgürlük ve güvenliğin daha emin koruyucusu olarak kolektif haklardan ziyade bireysel haklara önem veriyorlar.

Birçok insan 1989'un peşinden sosyalizmin ölümünü davul zurnayla ilan ediyordu. Böyle olup olmadığını göreceğiz. Sosyalizm ulusallaştırılmış bir ekonomi ile refah devletinden daha fazla bir şeyleri ifade eder (Kumar

1993). Ama yeni tutumlarla uzlaşmak istiyorsa, sosyalizmin, kolektivist ethos'unu kayda değer ölçüde iç değişikliğine uğratmak zorunda kalacağı kuşkusuz gibi görünmektedir. Doğu Avrupa'nın da gösterdiği gibi, bu tutumların dünya çapında değilse bile en azından batı toplumlarının ötesine gidecek şekilde çok yaygın bir ölçekte var olması bu kuşkusuzluğu daha da perçinlemektedir. Gelişmiş dünyanın tamamında bireyci bir düşünce ve pratik borası esiyor gibi görünmektedir. Niçin böyle olması gerektiği çok açık değil. Bunun muhtemelen hem enformasyon toplumu kuramında hem de post-modernlik kuramında ele alınan türden gelişmelerle bir ilgisi var. Bu kuramlar arasındaki örtüşmeler bu noktada bir kez daha ortaya çıkıyor. Bundan dolayı, bu değişimleri daha eksiksiz bir şekilde değerlendirmek için şimdi bu kuramların en kapsamlı olanlarına eğilmemiz gerekiyor.

MODERNLİĞE KARŞI POST-MODERNLİK

Post-modernizm üzerine sıraladığı tumturaklı düşünümlerinin sonunda Fredric Jameson şöyle yazar:

> Arada sırada başka herkes gibi ben de "post-modern" sloganından beziyorum; ama bu sloganla suç ortaklığı ettiğime pişman olmaya, suistimal edilmesine ve yaygınlığına üzülmeye başladığımda ve bu terimin çözdüğünden çok daha fazla sorun doğurduğu sonucuna istemeye istemeye vardığımda, bir dakika durup başka herhangi bir kavramın sorunları bu kadar etkin ve ekonomik bir tarzda dramatikleştirip dramatikleştiremeyeceğini düşündüğümü fark ediyorum (Jameson 1992: 418).

Post-modernlik konusundaki tartışmaların birçoğuna musallat olan işte bu ikilemdir. Post-modernlik basitçe bir slogan, medyada çokça kullanılan gözde bir ziyafet pusulası, içi boş olacak ölçüde muğlak ve her şeyi içine alan bir sepet kavram mıdır? Yoksa çağdaş batı toplumlarının şu anda içinde bulunduğu durum açısından kullanılması fiilen zorunlu bir kavram mıdır? Toplumun gerçekten yeni bir terim gerektiren bir durumunu mu betimlemektedir?

Daha önce gördüğümüz gibi, sorun bu noktada bitmiyor. Yeni bir terim istenilir bir şey olsa bile, bu yeni terimin betimlemeyi amaçladığı şey nedir? Adının başlangıçta ima ettiği gibi modernlikten "sonra" ya da modernliğin "ötesinde" bir şeylere mi işaret etmektedir? Yoksa daha ziyade modernlik üzerine bir düşünüm biçimi, bir yorumcunun belirttiği gibi, "modern koşullarla ve bunların doğurgularıyla ilişkiye geçmenin" yeni bir tarzı mıdır (Smart 1993: 152)?

Mantıken öyle olması gerektiği gibi, tartışmamızı modernlik kavramının oluşturduğu arka plana oturtmuştuk. Post-modernlik hangi anlama gelirse gelsin, bu anlamın bir şekilde modernlik konusundaki bir kavrayıştan türemesi gerekiyor.

Ayrıca, başka birçok kimsenin yaptığı gibi, modernlik ile modernizm arasında bir ayrım yaptık. Modernlik onsekizinci yüzyıldan bu yana uzanan dönemde batı toplumlarındaki ekonomik, teknolojik, politik ve birçok açıdan düşünsel yaratımlara gönderme yapar. (Bu durumda "modernleşme"nin, bu modernliğin yaratıldığı ve böylelikle öbür batılı-olmayan toplumlar tarafından taklit edilebilir hale getirildiği süreç olduğu düşünülebilir). Modernizm geç ondokuzuncu yüzyılda başlayan kültürel bir harekettir. Bazı açılardan modernliğin itkisini sürdürse de, modernizm daha önemli bir açıdan, modernliğin başat özelliklerinden bazılarına karşı çıkan bir tepki oluşturdu.

Daha önce gösterdiğimiz nedenlerle, post-modernlik ve post-modernizm arasında bununla karşılaştırılabilir bir ayrım yapılamaz. Ama Charles Jencks'in post-modernizm konusundaki açıklamasını anımsamalıyız. Jencks post-modernizmi "çifte kodlanmış" bir fenomen, hem modernliğin hem de modernizmin eğilimlerini aynı anda hem sürdüren hem de bunlara muhalefet eden (ya da "aşan") bir fenomen olarak görür.

Bu kadar verimli bir anlaşmazlık zemini olması, kısmen, her biri farklı anlama gelen böyle bir terimler çoğulluğunun var olmasıdır: Yayıncılar açısından bir nimet, ama toplum kuramcıları açısından bir kâbus. Post-modernlik konusunda hangi yargıya varırsak varalım, bu yargının büyük ölçüde bizim çok tartışma götürür post-modernlik tanımımıza bağımlı olacağını kabul etmemiz gerekiyor. Başka bir anlatımla, herhangi bir post-modernlik tanımı çerçevesinde, şeyler, enformasyon toplumu terimi ya da post-fordizm terimi altında göründükleri gibi görünmeyeceklerdir. Enformasyon toplumu terimi ya da post-fordizm terimi örneklerinde, bu terimlerin anlamları konusunda makul ölçüde bir uzlaşı vardır; ama post-modernlik terimi çerçevesinde bu türden bir uzlaşı oluşmamıştır. Sonunda post-modernliğin kullanışlı ve hatta belki de zorunlu bir terim olduğu konusunda Jameson'la anlaşmaya varsam bile, bunun nedeni, terim konusunda bir önceki bölümde sunduğum açıklamanın post-modernlik kuramının özellikle vaatkâr ve değerli görünen belli boyutlarına dikkat çekmesi olacaktır. Post-modernliği çevreleyen "anlam alanı" konusunda yaptığım tanım, daha uzlaşımsal betimlerin karşılamadıkları kullanımlar ve perspektifler önermektedir, mevcut durumumuzun bir haritasını sunmaktadır.

Post-modernlik üzerine yapılan tartışmadaki kafa karışıklıkları, Alman düşünür Jürgen Habermas'ın post-modernistlere verdiği ünlü karşılıkta gayet net ortaya çıkar. Habermas post-modernistleri, Aydınlanma modernliğinin hâlâ gerçekleştirilmemiş olan vaadi karşısında bozguncu ve kaçak bir muhafazakârlık konumuna geçmekle suçlar. Ama Habermas bu suçlamayı yaparken aklından geçen "post-modernistler", *Kapitalizmin Kültürel Çelişkileri* başlıklı kitabı post-modernist bir broşür olarak seçilen Daniel Bell gibi kültürel muhafazakârlar ya da "neo-muhafazakârlar"dır. Bu neo-muhafazakârların yanında nostaljik "yaşlı muhafazakârlar" ve Habermas'ın "genç muhafazakârlar" olarak yaftaladığı bir grup yer alır. Bu grup Foucault ve Derrida'yı, yani tam da normalde post-modernizmle bağdaştırılan insanları içerir. Bununla birlikte, Habermas'a göre, bu düşünürler post-modernist olmaktan ziyade anti-modernisttir. Bu grubun yüzyıl dönümündeki "estetik modernlik"in orijinal yandaşlarının ayak izlerinden gittiğini düşünür. Ama merkez-sizleştirilmiş bir öznellik görüşleri ve akla karşı yaptıkları saldırı, bu grubu "modern dünyanın dışına" atar. "Modernist tutumlar temelinde, bu tutumlarla uzlaştırılamaz bir anti-modernizmi haklılaştırmaktadırlar" (Habermas 1981: 13).

Şükür ki, post-modernlik üzerine yapılan tartışmalarda yorumcuların birçoğu, terimleri Habermas'ın yaptığı gibi kullanmaya kalkmadı. Bununla birlikte, Habermas'ın temelde muhafazakâr, anti-modern bir ideoloji olduğu gerekçesiyle post-modernliğe karşı giriştiği saldırıyı haklı olarak ciddiye aldılar. Habermas'a göre, modernlikten vazgeçmek için vakit çok erkendir. Habermas, Aydınlanma akılcılığının, bazıları bizzat kendi hocaları olan Max Horkheimer ve Theodor Adorno'nun kaleme aldıkları *Aydınlanma'nın Diyalektiği*'nde (1944) güçlü bir şekilde açığa çıkarılmış bulunan birçok tehlike içerdiğini kabul eder. Ana sorun da, Aydınlanma akılcılığının en etkili haliyle Kant tarafından geliştirilmiş olan "özne-merkezli akıl" kavramına yaslanmasıdır. Bu kavram, zihin tekinin bakış açısından dünyayı bütünlüğü içinde kavramaya çalışan yalıtık, bireysel ego'yu ayrıcalıklı kıldı. Bunun tehlikesi, hem doğa hem de toplum üzerinde tahakküm ve sömürü uygulanmasına yol açabilecek tamamen araçsal, hesaba dayalı bir akıl kavramını doğurmasıdır. Gelgelelim, Habermas'a göre Aydınlanma bunun panzehirini zaten sağlamıştır. Kant'ın eleştirilerinde, Schlegel, Schiller, Fichte, Genç Hegelciler ve Nietzsche'de zirvesine varan bütün bir düşünürler çizgisinde bu akıl kavramı etkin bir saldırıya maruz kaldı. Böylelikle, modernlik daha başlangıcından itibaren kendi "karşı-söylemini" buldu. Bizim çağdaş radikal akıl eleştirmenlerimiz, Foucault ve Derrida gibi yapıbozumcularımız "bizzat modernliğin

doğasında barındırdığı bu neredeyse 200 yıllık karşı-söylemi bastırırlar... Aydınlanma'yı yine Aydınlanma'nın sunduğu vasıtalarla yeniden gözden geçirme niyeti... başlangıcından itibaren, Kant'ı eleştirenleri birleştiren noktadır" (Habermas 1987: 302-3; karş. Giddens 1990: 48-9).

Habermas bu eleştirel gelenekten hareketle, özne-merkezli akla karşıt olarak, kendisinin "iletişimsel akıl" dediği akıl kavramını geliştirir. Bu kavramda, her şeyi bilen özne tekinin perspektifi, eşitler arasındaki iletişimsel etkileşim yoluyla ulaşılan uzlaşıya dayalı anlaşmaya tabi kılınır. Habermas'a göre, bu bakış, çağdaş post-modernistlerin saldırılarının odağında yer alan özne-merkezli aklın potansiyel "terörístik" sonuçlarından kaçınır. Sorunumuz, post-modernistlerin ileri sürdüklerinin tersine, aklın kendisi değil, şimdiye kadar aklın tikel, tek yanlı bir değişkesinin başatlık kurmuş olmasıdır. Biz aslında "aşırı akılcılık"tan değil, "eksik akılcılık"tan mustaribiz. Önümüzde bizi bekleyen görev, Aydınlanma mirası içerisinde gömülmüş olan alternatif akıl geleneklerini kazıp çıkarmaktır. Modernliğin başlıca taşıyıcısı olan kapitalizm bu bakımdan hep müphemdi. "Aklın iletişimsel potansiyeli bir kapitalist modernleşmenin gidişatı içerisinde eşanlı olarak geliştirildi ve çarpıtıldı". Habermas kapitalist modernleşme karşısında en az hayranlık duyan düşünürlerden biri olup sözünü ettiği potansiyeli açığa çıkarmanın kapitalist akılcılığın güçlü teknolojik ve bürokratik yapıları karşısında ne denli zorluklarla dolu olduğunun farkındadır. Bu yapıların araçsal akılcılığı, iletişimsel etkileşimin küresi olan "yaşam alanı"nı sömürgeleştirecek denli ileri gitmiştir. Ama "modern hayat biçimlerinin totalleştirici yadsınması"nın daha büyük tehlikeler barındırdığına da en az bunun kadar emindir. Buna göre, post-modernistler ne derlerse desinler, biz modernliğin sonunda olmadığımız gibi, modernlikten basitçe vazgeçemeyiz de. Modernliğin "büyük anlatılar"ını reddetmek, kendimizi araçsal akılcılık karşısında güçsüz kılmamız demektir. Bizler modernliğin içindeyiz; modernlik kaderimizdir. Bizim karşımıza çıkan meydan okuma, Hegel ve Marx'ın da karşılarına çıkan bir meydan okumadır: Modernliğin evrensel "özbilinç, özbelirlenim ve özgerçekleştirim" vaadi nasıl olup da gerçekleştirilecektir? (Habermas 1987: 338; ayrıca bkz. Bernstein 1985; Ashley 1990).

Aydınlanma modernliğinin kendi kafa karışıklıklarıyla ("çözümsüz çelişkiler"iyle) uğraşılması için gerekli vasıtalarını yine kendisinin sunduğunu belirten Habermas'ın görüşü, post-modernlik kuramcılarına en az Habermas kadar düşman olan başka birkaç yazar tarafından paylaşılır. Habermas ile aynı Eleştirel Kuram okulundan gelen Albrecht Wellmer, bugün modernliğin yadsınması ya da geçersizleştirilmesi (supersession)

olarak görünen şeyin temelde "özeleştirel" bir modernizm biçimi olduğunu savunur. Modernliğin eleştirisi modern tasarının doğumundan itibaren üstü kapalı bulunuyordu; post-modernizm olsa olsa, geriye kalan ütopyacılık ve bilimciliği bir tarafa atarak bu eleştiriyi "yeniden yönlendirmiş"tir. Böylece temizlendiğinde elimizde bir "post-metafiziksel modernizm", Wellmer'in "bilişsel, estetik ve ahlaki-politik anlamda aşılamaz bir ufuk" olarak gördüğü bir modernizm kalır. Üstelik, ütopyacı bileşkenin yadsınması, modernliğin orijinal vaadinin sürüp giden ahlaki ya da politik cazibesinin değerini azaltmıyor. "Bir post-metafiziksel modernlik, nihai uzlaşımlar düşüne yer verilmeyen, ama modern demokrasi, modern sanat, modern bilim ve modern bireyciliğin akılcı, yıkıcı ve deneysel ruhunun hâlâ muhafaza edildiği bir modernlik olacaktır" (Wellmer 1991: viii; ayrıca bkz. 91-4; ve karş. Bürger 1992: 44-5).

Modernliğin en canlı savunusu ve post-modernliğin en cüretkâr yadsınması Marshall Berman'da görülür. Habermas açısından olduğu gibi Berman'a göre de modernlik iki uçludur. Modernliğin gücü ve dinamizmi, modernliğin yarattığı kadar yıkması anlamına gelir. "Modern olmak, bizlere serüven, güç, coşku, gelişme, kendimizi ve dünyayı dönüştürme olanakları vaat eden, ama bir yandan da sahip olduğumuz her şeyi, bildiğimiz her şeyi, olduğumuz her şeyi yok etmekle tehdit eden bir ortamda bulmaktır kendimizi". Modernlik tüm insanlığı birleştirir, ama bu "çatışık bir birliktir, bölünmüşlüğün birliğidir: Bizleri sürekli çözülme ve yenilenmenin, mücadele ve çelişkinin, muğlaklık ve acının girdabına sürükler" (Berman 1983: 15).

Bununla birlikte, modernliğin bizi daha fazla etkileyen yönü ister yıkıcı kapasiteleri, isterse yaratıcı kapasiteleri olsun, modernlikle yaşamaktan başka seçeneğimiz yoktur. "Sahip olduğumuz tek dünyadır" modernlik. Hem anti-modernizm hem de post-modernizm, kaderimizden kaçma yönünde beyhude girişimlerdir. Leslie Fiedler'in ve pop kültür ile karşıkültürün öbür yandaşlarının ifade ettikleri biçimiyle, 1960'lar Amerika'sının coşumcu "post-modernizm"ine Berman belli bir sempati duyar. Modernizmin resmi nezaretçilerine kıyasla bu post-modernizm aslında "modernizmin ruhu ve onuru"na daha sadıktır. Ama Berman, post-modernizmin ikinci dalgasını temsil eden 1970'li ve 1980'li yılların Fransız düşünürlerini acı acı eleştirir. Bu düşünürleri politik ve toplumsal gerçekliğin tamamından el etek çekerek içrek bir düşünsel dünyaya kapanmakla suçlar. "Derrida, Roland Barthes, Jacques Lacan, Michel Foucault, Jean Baudrillard ve onları izleyen tüm bölükler bütün bir modernist radikal atılım dilini ahlaki ve politik bağlamından zorla koparıp arı bir estetik

dil oyununa dönüştürdüler". Çağdaş post-modernistler Fransa'daki Mayıs 1968'in hüsrana uğrayan umutlarının mirasçılarıdır. Bu düşünürler "baharın çetin umutlarına karşı sürekli bir konfor sağlamaya yetecek denli kalın ve sağlam olan büyük bir metafizik mezarına gömdüler kendilerini" (Berman 1992: 42-6).

Her durumda, der Berman, post-modernistler o kadar önemli değildir. Post-modernistler ikincil bir konumda yer tutar. Dünya sahnesindeki ana dram hâlâ modernliktir ve görebildiğimiz kadarıyla bu yeri terk etmemeye mahkûmdur. Aslında, muhtemelen modernleşmenin hâlâ ilk aşamalarında yer almaktayız. Dünyanın büyük bir bölümü modernliğin tam etkisini daha yeni hissetmeye başlıyor. Berman bu nedenle modernlik üzerine yazmış olan büyük ondokuzuncu yüzyıl düşünürlerinin –Marx, Nietzsche, Baudelaire, Dostoyevski– bize hâlâ esin kaynağı olabileceklerini düşünür. Modernliğin ilk ve en güçlü yıllarında yaşamış olan bu düşünürler, modernliğin çelişkilerini –kayıplar ve emsali görülmemiş olanaklar– bizim yapabildiğimizden çok daha derinlemesine kavrayabilmişlerdi. "Dünün modernliklerini temellük etmek bugünün modernliklerinin bir eleştirisi ve bununla aynı anda yarının ve ertesi günün modernliklerine bağlı bir inanç edimi olabilir" (Berman 1983: 36; ayrıca bkz. 345-8). Modernliğin hâlâ tamamlanmamış bir uğraş –Habermas'ın terimleriyle "tamamlanmamış bir tasarı– olduğu kanısı Habermas, Wellmer, Berman ve benzer doğrultuda düşünenlerin konumlarını bağlantıya geçiren noktadır. Modernlik, hâlâ gerçekleştirilmeyi bekleyen bir potansiyele sahiptir. Bu düşünce Berman'ın yaptığı gibi coşkuyla savunulabilir ya da Habermas'ın yaptığı gibi daha temkinli bir umut besleyerek savunulabilir. Olmazsa daha pragmatik bir tutum benimsenebilir. Ampirik bir gerçeklik olarak modernliğin –Aydınlanma akılcılığının bir dışavurumu olarak görülen modernliğin– dünyanın büyük çoğunluğunun öbür düşünce ve uygulama tarzlarının dışlanması pahasına istediği şey olduğu savunulabilir.

Sözgelimi, Ernest Gellner, Aydınlanma aklına duyulan inancın nihai olarak bir iman biçimi olduğunu itiraf etmeye hazırdır. Aydınlanma akılcılığı tikel bir kültürün belli bir zamanda ortaya koyduğu bir üründür: Onsekizinci yüzyıl batı medeniyeti. Aydınlanma akılcılığı, kendisini benimseyenlere devasa bir ekonomik ve politik iktidar bahşetmede gösterdiği başarı sayesinde, dünyadaki eğitimli insanların çoğunluğunun tercih ettikleri düşünce tarzı haline geldi. "Aydınlanma Dünyasal Fundamentalizmi", bilimsel-sanayi medeniyetin patikası haline geldi ve dünyadaki toplumların çoğunluğunun seçtikleri patika da budur. Post-modernistlerin göreceliği felsefi açıdan savunulmaya elverişli olabilir, ama bu, nihilizme

yol açıyor olması gerçeğinden ayrı olarak, pratik açıdan hiçbir anlam barındırmamaktadır. Görecelik batılı entelektüellerin gözde oyuncağı olarak kalır. "Akılcı fundamentalizm"e yönelik saldırılar sağır kulaklara çarpar. "Bizler her ne kadar tek bir kültürden doğmuş olsa da tüm kültürlerin devasa bir hız ve şevkle benimsemekte olduğu ve bu kültürlerin birçoğunu karışıklık olarak içine iten ve insanların içinde yaşadıkları ortamı tamamen değiştiren bir bilgi tarzının (Aydınlanma akılcılığı) egemenliğindeki bir dünyada yaşıyoruz. Bu yalnızca bir olgu." (Gellner 1992: 78).

Modernlik konusundaki bu görüşler ile post-modern kuramın hiç olmazsa bir çizgisinin konumu arasında belli bir karşılıklılık olduğunu görmek önemli. İster Gellner'in modernliği bir olgu meselesi olarak metanetle kabullenme tarzında olsun, isterse Habermas ve Berman'ın modernliğin özgürleştirici vaadini hâlâ yerine getirmek zorunda olduğunu bildiren daha arzu yüklü inancı tarzında olsun, modernliğin yandaşları açısından, hiç değilse zamansal ya da tarihsel anlamda modernliğin bittiğinin ilan edilemeyeceği çok açık. Ama bu, modernliğin değişmediğini söylemekle aynı şey değil. Modernliğin kapitalist sanayileşme süreci tarafından güdümlendiğini bildiren Habermas ve Berman'ın modernlik anlatımında böyle bir anlayış üstü kapalı olarak bulunmaktadır. Bir medeniyetin ömrü çerçevesinde iki yüzyıl çok uzun bir süre olmayabilir, ama yapısının büyük kısmını açığa vurmak açısından modernlik için yeterince uzun bir süredir. Bu, modern kapitalist medeniyet hakkında herkesin fikir birliği yaparak söylediği gibi, doğası gereği istikrarsız ve dinamik bir toplumsal biçim açısından özellikle geçerli. Bauman ve Huyssen gibi post-modernistlerin konumunu anımsamalıyız. Bu yazarlar post-modernliği yeni bir tarihsel aşama olarak değil, daha ziyade modernliğin sonuçlanması olarak, modernliğin veriminin ve eğer kalmışsa potansiyelinin eleştirel olarak değerlendirilebileceği bir bakış açısına varılması olarak görür. Bu görüş uyarınca post-modernlik, kendi ilkeleri ve pratiğinin bilincine varmış bir modernliktir, özbilinçli bir modernliktir. Böyle bir yorum, genelde post-modernlik kuramlarına düşmanca bakan Agnes Heller gibi düşünürlere de uygun gelir. Heller, post-modernlik kavramının bir anlamı varsa eğer, bunun "modernlikten sonra gelen yeni bir dönem"e gönderme yapamayacağını söyler. Post-modernlik daha ziyade "modern dönemin çağdaş tarihsel bilinci"ne eşdeğer olarak görülmeli. "Post-modern, modern çağdan sonra gelen şey değil, modernliğin açınlanmasından sonra gelen şeydir. Modernliğin belli başlı kategorileri bir kez ortaya çıktıktan sonra, tarihsel tempo yavaşlar ve imkânlar üzerinde gerçekten çalışılmaya başlanır" (Heller 1990: 168-9; ayrıca bkz. Heller ve Feher 1988: 1).

Yeni bir çağın şafakta göründüğüne inanan Jencks ve Hassan gibi post-modernistler de var elbette. Ama modernlik kuramları ile post-modernlik kuramları arasına çok katı bir çizgi çekmememiz gerektiği de bir o kadar açık. Sınırın her iki yakasındaki birçok düşünür açısından ana farklılık, bir terminoloji meselesi değilse eğer, bir vurgulama meselesidir. Modernistler geçmişteki özelliklerinin sürdüğünü ve bundan dolayı geçmişteki modernlik çözümlemelerinin anlamlı olmayı sürdürdüğünü vurgular. Post-modernistler sürekliliği yadsımaz, ama daha önce mümkün olmayan bir tarzda bütün bir modernlik deneyiminin oturup hesabını yapabileceğimiz bir konumda olmamız onlara daha çarpıcı gelir. Hegel ve Marx'ta işimize yarayabilecek keskin içgörüler bulunabilir, ama modernliğin ilk yüzyılında yazdıklarından, uzun vadede modernliğin gidişatının nasıl gelişeceğini görmelerini bu düşünürlerden bekleyemeyiz.

Bu, modernliğe ilişkin standart açıklamaların değerli bir düzeltisi gibi görünüyor. Geç yirminci yüzyılın modernliği erken ondokuzuncu yüzyılın modernliğinden farklıdır. Bu bariz nokta, modernliğin sürekli ya da zamansız bir düzen, her zaman için tek bir defada elde edilen bir kazanım olarak belirdiği ve sonradan ana izlek üzerinde görece daha önemsiz çeşitlemeler üreten açıklamalarda –kısmen Berman'ınkilerde– sıklıkla gölgelenir (bkz. Anderson 1984). Çoğu zaman bir tutulduğu kapitalizm gibi modernliğin de bir tarihi var. Post-modernlik kavramı bu gerçeğe işaret etmekten başka bir şeye yaramasa da, bu bile önemli bir başarı sayılır. Post-modernlik kavramı, geç modernliğin aksi taktirde gözümüzden kaçabilecek özellikleri konusunda uyanık olmamızı sağlıyor. Bu kavram yeni şeyleri ya da daha önceleri dikkat çekmeyen şeyleri ya da modernleşmenin daha erken aşamalarında ümitsiz ve beklenmedik bir şekilde ayakta kalmış ya da yeniden canlanmış görünebilecek gelişmeleri görmemizi sağlıyor. Sanayiye dayalı yaşam tarzının dünya çapında genişlemesinin ürettiği ekolojik kriz; ulusal kültürlerin parçalanması ve "küçük milliyetçilikler"in (ya da "kabilecilik"in) yeniden canlanması; eski ve yeni biçimleri altında dinin canlılığını koruması; sosyalizmin içine girdiği tarihsel çıkmaz; geleneksel politik ideolojilerin, politikanın ve genelde kamusal alanın azalan cazibesi: Tüm bu ve diğer açılardan post-modern kuram, modernliğin tarihindeki beklenmedik gelişmelere ve önemli kesintilere işaret eder. Bu, modernliğin sonu anlamına gelmeyebilir, ama modern projeyi yeniden düşünmemiz, bu projenin bütün olarak neleri amaçlamış olduğunu tekrar sormamız gerektiği anlamına geliyor.[4]

Amerikalı felsefeci Richard Rorty bu olguyu kabul eder ve cazip bir yanıt verir. Rorty genellikle bir post-modernist olarak gösterilir ve bu

yafta kendisi açısından bir sorun yaratıyormuş gibi bir izlenim vermez. Ama konumu, modernistler ile post-modernistler arasında bir patika açmaya girişmesi açısından daha ilginçtir. Lyotard ve post-modernistlerle birlikte "öte-anlatıların ölümü"nü kabul eder. Habermas ve modernistlerle birlikte, politik bağlanımdan her şeye rağmen vazgeçmemeye ihtiyacımız olduğunu ve vazgeçmememiz gerektiğini savunur.

Rorty, Habermas'ın iddialarının tersine, modernlik tasarısında soyut ve evrensel bir "özgürleşim anlatısı" olmadığı konusunda Lyotard'la anlaşır. Modernleşmenin gidişatı içerisinde kekeme türden bir özgürleşim ortaya çıktıysa eğer, bunu, batılı liberal demokrasiyi üreten, batıdaki yerel ve kısmi ahlaki ve politik "anlatılar"a borçluyuz. Bu sonucu kavrayabilmek için hiçbir tarih-üstü "akıl" ve aklın gerçekleşimi kavramına başvurmak gerekmez. Modernliğin bir ilkesi varsa eğer, bu ilke yalnızca, "öz-savlayıcı" (self-assertive) güvenidir –"umutlarımızı insan ırkının geleceğine, çocuklarımızın öngörülemez başarılarına yoğunlaştırmaya isteklilik". Hoşgörü, özgür bir basın, herkesi kucaklayan eğitim, parlamento ve liberal demokrasinin tüm diğer araçlarını üreten "reformist politika" ve "toplumsal mühendislik" bu modern güvenden doğmuştur. Dünyadaki herkesin bizim (batılı) ilerleme görüşümüzü paylaştığını varsaymadığımız, bu ilerlemenin "aklın" gerçekleşmesi olduğunu (hiçbir durumda bunun hiçbir evrensel ölçütü yoktur) ya da modernliğin "gizli tarihi" anlayışında olduğu gibi herhangi bir şekilde mantıksal olarak belirlendiğini varsaymadığımız sürece, buna "ilerleme" demekte özgürüz elbette. Parlamenter demokrasi ve refah devleti iyi şeylerdir, ama bunun nedeni "bu kurumların insan doğasına daha sadık, daha akılcı olması ya da evrensel ahlak yasasına feodalizm ya da totalitarizmden daha uygun olması" değildir. Lyotard'ın terimleriyle söylenirse, "öte-anlatılar"ı bırakmalı ama "ahlaki açıdan öğretici birincil-tür anlatılar kurmayı sürdürmeliyiz" (Rorty 1985: 170; 1992: 60).

Rorty, bu açıklamanın zaten önerdiği üzere, tüm politik inanç ve bağlanımların nihilistik bir yadsınması noktasına varıncaya dek Lyotard ve post-modernistlerin peşinden gitmeye hazır değildir. Lyotard'ın konumu, evrensel bir akıl kavramının ya da genel bir insan doğasının yokluğunun, bizi tüm politik programların potansiyel olarak teröristik ve totaliter olduğunu düşünmeye sevketmesi gerektiğini belirtir. İnsanlık tarihinin genel ya da evrensel bir öznesi yoktur, öyleyse "insanlığın evrensel tarihi" de olamaz. Yalnızca tarzları ve inançları karşılıklı olarak kavranılamaz ve muhtemelen uzlaşmaz olan yerel kültürler var olmaktadır.

Ama Deweyciliğini açıkça belirten bir pragmatist olan Rorty, ilerleme öyküleri anlatabilmek için "*sabit* bir 'biz'i, tarih-aşırı bir metafizik özneyi

varsaymaya ihtiyacımız yok" diyerek itiraz eder buna. "İhtiyacımız olan tek 'biz', yerel ve zamansal bir 'biz'dir. 'Biz', 'yirminci yüzyılın batılı sosyal demokratları olan bizler' gibi bir şeyi anlatır". Bu 'biz'in tüm kanıların ve şıkların "serbest ve açık karşılaşmalar esnasında tartışılarak halledilmesi"ni öngören "pragmatist ütopya" uğrunda baskı yapmaya devam etmemesi için bir neden yok. Bu amaç, "devrimci özgürleşim ve peçeleri indirme retoriği"ne değil, "hoşgörünün artırılması ve ıstırabın azaltılması hakkındaki reformist retoriğe" bağımlıdır. Göreceli hoşgörü fikrinin önceliğini kabul ettiğimiz taktirde, gittikçe daha fazla sayıda insan kardeşimizi liberal kurumlara dayalı bir dünya toplumunun kurulmasını başarma girişimine katılmaya ikna etmekten bizi ("yirminci yüzyılın batılı sosyal demokratları"nı) alıkoyabilecek hiçbir şey yoktur. Bu konuda başarılı olabilir ya da olmayabiliriz; bu sonucu herhangi birisine zorla kabul ettirmek için herhangi bir "insan doğası"na ya da "insanlığın ahlak duygusu"na dayanamayız. Ama bu, akılcı olarak savunulabilir bir amaçtır.

> Son yıllardaki toplumsal ve politik gelişimlerin ya da son yılların felsefi düşüncesinin bizi kozmopolitan bir dünya toplumu –özgürleşime ilişkin Hıristiyan, Aydınlanmacı ve Marksist öte-anlatıların sonuçta vardıkları türden ütopyayı somutlayan bir toplum– kurma girişimimizden alıkoyması için herhangi bir neden görmüyoruz...
>
> Deweyci pragmatist, bizi, kendimizi tüm insan ırkını tedricen kuşatacak olan debdebeli tarihsel ilerlemenin bir parçası ve yirminci yüzyıl sosyal demokratlarının kullandıkları sözcük dağarının insan ırkının şimdiye kadar oluşturduğu en iyi sözcük dağarı olduğunu düşünmeye istekli bir topluluğun parçası olarak yeniden düşünmeye sevkeder... Ama pragmatistler kendi sözcük dağarlarının da aşılacağından gayet emindirler –ve onların bakış açısından, bu aşılma ne kadar erken gerçekleşirse o kadar iyi olur (Rorty 1992: 62, 68; ayrıca bkz. 1985: 171-2).

Bunun Lyotard ile Habermas arasındaki "farklılığı bozma"ya girişen cazip bir konum olduğuna kuşku yok (Rorty 1985: 173). Bana kalırsa bu konumu cazip kılan nokta, post-modern eleştirinin en ikna edici kısmını devralırken daha nihilistik ya da kıyametçi sonuçlarını kabul etmeyi reddetmesidir. Tüm insanlığın eğilimli olduğu amacı bildiren türde tarih-aşırı ya da evrenselci ideolojiye beslenen inancın yitirildiği açıktır. Ne sosyalist ütopya ne de demokratik ütopya kalıcı görünmektedir. İnsanlık tarihinin özünde özgürlüğün tarihi olduğunu bildiren ve geçmişte çeşitli peçeler altında o denli etkili olan Hegelci fikre yaygın olarak değer atfedilmesi artık söz konusu değil. Bu bakımdan "öte-anlatıların ikna ediciliğini

yitirdikleri" iddiası makul bir iddia oluyor. Ama bizi, Lyotard'ın ve başka bazı post-modernistlerin varsaydıklarının tersine, çaresiz bir durumda bırakmıyor. Liberal demokrasi ve kuşkusuz sosyalizmin belli çeşitleri "öte-anlatılar"ın dışında yer alan bir çerçevede savunulabilir. Bu çerçeve, çağdaş özdeşleşme ve eylem biçimlerine, uygun bir tevazuyla, Aydınlanma modernliğinin amaçlarından bazılarını gerçekleştirmeye çalışmalarını önerebilir. Modernliğin "özgürleşimci" vaadi ya da programından vazgeçmemiz gerekmiyor. Yalnızca bu programın pragmatik, kültürel olarak sınırlı, zamana bağlı yapısını kabul etmemiz ve bu programı gerçekleştirmeye girişirken ikna yoluyla, sürekli savunu ve sürekli deney yoluyla mesafe kaydetmeye çalışmamız gerekiyor.

Rorty'nin modernlik tartışmasının, bizim buradaki amaçlarımıza yardımcı olabilecek başka bir boyutu daha var. Rorty, tarafsız bir tutum takınarak, Fransız düşünürleri devrimci politikayı, Alman düşünürleri ise modernliğin felsefi temellerini saplantı haline getirmekle suçlar. Aslında Fransızların ilgilendikleri nokta, sorunun Alman tanımını kabul etmelerinden kaynaklanır. Devrimci politika felsefi olarak haklılaştırılamıyorsa, o vakit politika da yoktur. Fransız düşünürler açısından, yapılacak seçim bütüncül devrim ya da bütüncül nihilizm arasındadır. "Yalnızca reformizm"i ciddiye almak bu düşünürlerin vakarına uygun düşmez. Akılcı temeli olmaması nedeniyle devrim haklılaştırılamadığından ötürü, Foucault ve Lyotard gibi post-modernist entelektüeller akademinin avangard salonlarına geri çekilir.

Alman düşünürler bu konumu genelde kabul eder –Habermas'ın bir akıl kavramını umutsuzca savunma girişimi bundan kaynaklanır. Ama Alman düşünürlerinin ilgilendikleri temel konu, hakikat ve geçerlilik sorunlarıyla boğuşmuş olan Kant'tan (ya da Descartes'tan) Nietzsche'ye ve daha ötesine uzanan felsefi geleneğin izini sürmek ve bu gelenek üzerine düşünüm geliştirmektir. Onlara göre modernliğin asıl dayanağı budur. Onlar açısından modernlik temelde, daha önceleri toplumsal anlam ve toplumsal bütünleşmeyi sağlamış olan dinin yerine konulmak üzere topluma akılcı bir temel bulmak demektir. Dinin yitirilmesinin ardından ortaya çıkan "ikiye bölünmeler"e ve "yabancılaşmalar"a duydukları ilgi de bu modernlik tanımından kaynaklanır. Habermas ve bütün bir Alman Eleştirel Kuram okulu açısından temel sorun, Kant ve Aydınlanma'dan bize miras kalan "özne-merkezli akıl"ın bu görev karşısında yetersiz kalmasıdır. Bu özne-merkezli akıl, Kant'ın tümleşik bir dinin modern ardılları olarak tanımladığı bilim (hakikat), ahlak (iyilik) ve sanattan (güzellik) oluşan üç alan arasındaki farklılıkları muhafaza ederken bunlar arasında

bir uzlaşma sağlayacak yeni bir ilke sunamamıştır. Habermas'ın "iletişimsel akıl" kavramıyla defetmeye çalıştığı post-modernlik heyulası bu başarısızlıktan doğar (Rorty 1985: 169-70; 1992: 68-71).

Ama ya bu girişim baştan başa hatalıysa ne olacak, diye sorar Rorty. Ya bütün bu "özne-merkezli akıl" ve genellikle epistemoloji sorunları saplantısı modernlik üzerine başka ve belki de daha önemli perspektifleri karanlığa gömmüşse ne olacak? Rorty, "Kant'ı Descartes'la bağlantılandırmaya çalışan post-Kantçı felsefe tarihçilerinin kendilerine kılavuzluk eden düşünce tarzı olarak aldıkları şu ünlü 'öznellik'(in)", bizi "modernin ilkesi" konusunda yanılttığını ileri sürer. Modernliğin ilkesi "kendini temellendirme"nin peygamberi Descartes tarafından değil, "kendini savlama"nın peygamberi Bacon tarafından daha iyi sunulmuştur. Akıl konusunda üzerinde anlaşma sağlanmış bir temel bulmak açısından felsefi girişimlerden çok daha sonuç alıcı olan bütün bir modern toplumsal deney ve "toplumsal mühendislik" tasarısı Bacon'dan kaynaklanır. Bacon bizi modernliğin spekülatif tarihinin karşıtı olarak gerçek tarihine gerisin geri götürür. Bacon bizi, "açık seçik ve özgün idealar"a duyulan soyut, tarih dışı, Platonik ilgiden uzaklaştırarak modern toplumların edimsel, teknolojik, toplumsal ve politik başarılarına ve bunların doğurduğu lütuf ve baş ağrılarına yakınlaştırır. Rorty

> "öznellik ilkesi"yle iş görmenin yalnızca tali bir gösteri olduğu, bunun yalıtık bir rahipler tabakasının kendilerini iki yüzyıl boyunca adadıkları bir şey olduğu, Aydınlanma'nın formülleştirdiği umutların gerçekleştirilmesinde Avrupa toplumlarının gösterdikleri başarılar ve yenilgiler açısından önemsiz olduğu bir kez ileri sürülünce boy gösteren çeşitli ümit verici olanaklara (işaret eder) (Rorty 1985: 171).[5]

Rorty aslında dikkatlerimizi, post-modernlik hakkındaki tartışmanın doğurduğu öbür sorunların bazılarına yöneltmeye çalışıyor. Yapıbozumcuların akla yönelik saldırısı ve Habermas'ın bu saldırıya verdiği karşılık bir şeydir ve hiçbir şekilde azımsanabilir de değildir. Birçok post-moderniste göre bu, çağdaş toplumların mevcut durumunu tanımlayan öğedir. Bununla birlikte, Jencks, Jameson, Harvey ve başkalarının yazılarında örneği görülen türden sorular da söz konusudur. Bu sorular çağdaş dünyayı etkilemekte olan ekonomik, toplumsal ve politik değişimlere işaret eder: Küreselleşme, kültür sanayilerinin yükselişe geçmesi, yerelciliğin yeni biçimleri, yeni toplumsal hareketler. Bu sorunlar karşısında post-modernlik nasıl bir görünüm sunar? "Yüce"nin toplumsal bağlardan bağımsız olarak yüzüp gezindiği "post-modernist bir düşünsel hayat biçimi" açısından değil de,

"bir bütün olarak toplumun "kendini temellendirme" endişesine kapılmaksızın "kendini savladığı" post-modernist bir toplumsal hayat biçimi" açısından gelecekteki olasılıklar neler olabilir (Rorty 1985: 175)?

POST-MODERNLİK: İDEOLOJİ VE GERÇEKLİK

Jameson, post-modernlik kuramlarının barındırdığı can sıkıcı bir soruna işaret eder:

> Aynı zamanda bir gerçekliğe karşılık gelen ideoloji olarak "post-modern", temel özelliği, yalnızca bütüncüllük içinde yeniden bileştirildiğinde post-moderni çürütebilecek olan tüm düzey ve seslerin birbirlerinden radikal ölçüde ayrımlanması olduğu sürece çürütülemez (Jameson 1992: 376).

Jameson burada çağdaş toplumsal gerçekliğin, kendisinin de gördüğü heterojenlik, "farklılık" ve parçalanmanın damgasını taşımakta olduğundan söz ediyor. Bu durum yalnızca sanayi öncesi toplumların "organik bütüncüllüğü" ile bağdaştırılan düzenin değil, aynı zamanda batı tipi klasik modern toplumlarla bağdaştırılan düzenin dağılmasını temsil eder. Gerçeklik şimdi bölümlere ayrılır, çokkatlıdır ve örtüşmekle birlikte bunlar birbirinden ayrı yollardan sınıflandırılır. Gerçeklik, "mensupları yalnızca kendilerine eşit sayıda olan dolaysız muhalifleriyle karşılaşmış olan politik hücre ağları gibi" örgütlenir. Bizzat post-modern kavramı bu hücreli gerçekliği yansıtır. Post-modernizm kavramı, feodalizm, kapitalizm ya da hatta "modern" gibi daha geleneksel kavramlardan farklı olarak, bir arada toparlanamayan ya da bütünleştirilemeyen ayrı ve örtüşen özelliklerden oluşur. Post-modernlik yanlışlanmaya açık önermelerden ziyade "söylemler" ve "sesler" diliyle ifade edilir. Bu kavram, en az betimlemeyi ve ayna tutmayı amaçladığı gerçeklik kadar düş kırıcı ölçüde parçalıdır (Jameson 1992: 364-76; karş. Bauman 1992: xxiv).

Ayrıca, birkaç eleştirmenin işaret ettiği gibi, post-modernlik kendisini alıştığımız tarzda denenmeye ve değerlendirilmeye sunmaz. Kendine özgü bir yoldan, yansız gözlemcinin dışarıdan bir bakışıyla değil, içeriden, kendi söyleminin içinden hareketle değerlendirilmesi gerekir. Post-modern kuramı önemsememeyi seçebiliriz; ama bu kuramı incelediğimiz taktirde, uğraştığı gerçeklikle büyük ölçüde sarmaş dolaş olması yüzünden gerçekliği onun çözümlemesinden ayırıp karşılaştırmanın neredeyse imkânsız olduğu bir çözümleme ve betimleme tarzıyla karşı karşıya olduğumuzu hemen fark ederiz. Buradaki sorun, Jameson'ın söylediği gibi, bizim de büyük ölçüde "post-modernizm kültürü *içerisinde*" olmamız ve bu yüzden

post-modernizme sırtımızı dönemeyişimizdir (1992: 62). Post-modern mimarlar ve kent planlamacıları, bile isteye ve özbilinçli bir şekilde post-modernist binalar ve kentler inşa etmektedir. Post-modernist sanatçılar ve yazarlar, daha sonraları başka sanatçıların ve yazarların içerisinde (ve ona karşı) çalıştıkları bir ortamı oluşturan sanatsal post-modernizm kültürünü yaratmaktadır. Post-modern eleştirmenler post-modernlik hakkında kitaplar yazmakta ve bunlar daha sonra akademinin büyük kısmının kültürü haline gelip akademi üyelerini bu kültürle hesaplaşmaya ve bir ölçüde bu kültürün içerisinde çalışmaya zorlamaktadır. Post-modernlik, Ihab Hassan'ın söylediği gibi, kısmen "iktidar istenci" hakkındadır, "yandaşlarına dil içerisinde bir uzam açabilmek" için yeni kuramlar ve kavramlar tesis edilmesi yönünde yapılmış bir kalkışmadır. Eleştirel post-modernlik kültürü bunun gibi yeni uzamlar ve fırsatlar yaratır. Post-modernlik hakkında yapılan tartışmalar post-modernliğin kanıtı haline gelir. Bu tartışmalar, daha sonra kültürel iktidar ve denetim mücadelelerinin sürtüşmeli merkezi haline gelen yeni bir gerçekliği kurar. "Kitapların savaşı aynı zamanda ölüme karşı girişilmiş ontik* bir savaştır" (Hassan 1985: 120; ayrıca bkz. Connor 1989: 10-20; Kermode 1989: 144).

O nedenle, post-modernlikte kendi durumunun ve kendisi hakkında yapılan tartışmaların bağrında yer alan kaçınılmaz bir "düşünümsellik" ya da kendinin ayırdında olma derecesi var. Bu, daha önceki bölümde "post-modernlik *doğru mudur?*" şeklinde ortaya attığımız soruda belli bir retorik sarmal olması gerektiği anlamına geliyor. Bu soru mecaz içermeyecek şekilde yanıtlanamaz. Post-modernlik hepimizin etrafında olması ölçüsünde doğrudur. Birçok batı toplumunun merkezine yerleşen kültür sanayileri, görüntüyle dolup taşan bir çevre yaratma yönündeki dinmek bilmeyen çabaları sayesinde post-modernliği doğru kılmıştır. Orijinali yitirilmiş olan hipergerçeklik, hepimizin hiç olmazsa bir süreliğine içinde yer aldığımız dünyadır. Internet dünyasındaki "iletişim esrikliği", birçoğumuzun hem iş yaşantımızda hem de boş zamanlarımızda payımıza düşeni aldığı bir deneyimin yalnızca en belirgin halidir. Kültür bundan böyle geçim sağlama şeklindeki ciddi bir işin ilavesi olmayıp büyük ölçüde bu işin bir parçası haline gelmiştir. Çok sayıda insan kültür sanayilerinde çalışmakta ve boş zamanlarında yine bu sanayinin ürünlerini tüketmektedir.

Daha dikkat çekici olanı da, bizzat kültür sanayilerinin, post-modernliğin sözcük dağarı, imgelemi ve duygusal tonlarını yaymakla olağanüstü ilgilenmiş olmasıdır. Bu, post-modernlikteki düşünümsellik öğesini kaçı-

* Herhangi bir şeye ilişkin, onunla ilintili olan (y.n.).

nılmaz olarak yükseltir. Post-modern entelektüeller ve sanatçılar gece yarısı tartışma programlarında televizyon reklamlarını düzenli bir şekilde süslemektedir. Birçok popüler *talk show* ve komedi programı kuşku götürmez bir post-modernist ironi ve tuhaflık barındırmaktadır. Bizim politika ve politik sonuç alma konusundaki duygumuzun tamamı, yetke figürlerine ve kutsal addedilen ulusal kurumlara yönelik olan ve süreklilik arz eden saygısızlık ve alaycılık akımından etkilenmektedir. Post-modernist kültürün bu şekilde desteklenmesinin bir sonucu, kısmen, post-modernliğin doğru olup olmadığı sorusunun tam da bu kültürün yarattığı çerçeve içerisinde yanıtlanması gerekliliğidir.

Post-modernliğin ne ölçüde bir ideoloji olduğu yönündeki benzer soruya eğilmenin bir yolu da bu olabilir. İdeolojiler her zaman, tipik olarak çarpık bir biçim altında yansıttıkları varsayılan gerçekliğin "dışında" yer almaz (belki de çoğunlukla böyledir). Bizi böyle bir bağıntının olması beklentisine iten, Marksizmin temel-üstyapı imgelemidir. Oysa daha genel olarak ideoloji, gündelik hayatın pratikleri ve söylemlerinde bulunur. İdeoloji yaşantılanan bir varoluştur ve ortak-duyuya dayalı aşikâr bir gerçeklik duygusu barındırır. Bu ölçüde de işleyişlerini ve ilkelerini yine de hayati bir şekilde gizleyebildiği gerçekliğe içseldir.

Post-modernlik hiç olmazsa bu kadarlık bir varoluşa sahiptir. Post-modernliğin ideolojik olduğu düşünülecek olursa eğer, hiç değilse bu anlamda kısmen ideolojiktir. Post-modernliğin karakteristik tarzları ve dışavurumları batı toplumlarındaki birçok insanın gerçekliğinin bildik boyutları haline geldi. Tıpkı yüzyıl dönümünde Parislilerin ve Berlinlilerin modernliği sokaklarda görebildikleri gibi, bu insanlar da etraflarına bakındıklarında post-modernliği sokaklarda görebilirler. İnsanlarla deneyimleri ve beklentileri hakkında konuştuğunuzda ve size anlatılanları yine bu insanlara post-modern parçalanma, "tutunumsuzluk" (incoherence), belli istikrarlılıkların ve öğretiye dayalı inançların yitimi gibi terimlerle açıklamaya kalktığınızda, koyduğunuz teşhisi anında tanıdıklarını görürsünüz.

Ama bu durum, hâlâ, post-modernliğin daha genel anlamda ne ölçüde bir ideoloji sayılabileceği sorusunu yanıtsız bırakır. Post-modernlik, bildik bir şekilde yaşantılanması anlamında gerçek olabilir. Ama buna karşılık, post-modernliğin dünya hakkında sunduğu açıklamalar daha derinde yatan değişimleri maskeliyor olmasın? Post-modernlik, sistemin kendi sunduğu terimler çerçevesinde betimlenebilir olmayan ya da isabetli bir şekilde betimlenebilir olmayan ekonomik ya da politik bir sistemin taşıyıcısı olma anlamında ideolojik olmasın? Post-modernlik neyi temsil etmektedir?

Jameson gibi bir kişin'in, post-modernizmi sınanabilir bir kuram olarak ele almanın zorlukları konusunda yaptığı uyarılara rağmen, örneğin post-modernizmin "geç kapitalizmin kültürel mantığı" olduğu fikrine tekrar tekrar geri dönmesi kayda değer bir noktadır. Benzer bir görüş Lash, Urry ve Harvey gibi yazarlarda da bulunur. Burada, post-modern kültürü post-modern toplumdan ayıramasak (ya da kolayca ayıramasak) bile, kapitalizmin mevcut durumunun bir çözümlemesi yoluyla post-modernlik fenomenini anlayabilmemiz gerektiği şeklinde bir duygu olsa gerek. Bu da sonuçta bizi, tam da Rorty'nin uyanık olmaya davet ettiği alanları, geç yirminci yüzyıl dünyasının ekonomik, toplumsal ve politik hayatını incelemeye yöneltir. Başka bir anlatımla, post-modern kuram biçimsel olarak "test" edebilelim ya da edemeyelim (ne türde bir toplum kuramını test *edebiliriz ki?*), tam da bu aşikâr gerçeklik hakkında ortaya attığı iddiaları ele alarak kuramın ne ölçüde akla yatkın olduğunu bir dereceye kadar değerlendirebilmemiz gerekir.

Bunun bir kısmını enformasyon toplumu ve post-fordizm başlıkları altında zaten yapmıştık. Dünya hakkında epeyce kapsamlı bir görüş olma niteliğiyle post-modernlik, daha önce gördüğümüz gibi, bu kuramlarda içerilen birçok şeyden payına düşeni alır. Böylece, enformasyon ekonomisinin geçmişi ve bugünü arasındaki süreklilikleri gösterdik. Enformasyon teknolojisindeki devrimin zorunlu olarak yeni bir ilkeyi ya da yönelimi doğurduğu fikrini sorguladık. Bu bölümde göstermeye çalıştığım gibi, enformasyon toplumunun öyküsü bundan ibaret değil. Üstelik, post-modernlik –Baudrillard ve öbürlerinin yazılarında– enformasyon teknolojisinin ekonomik etkisinden ziyade algısal ve dışavurumsal etkileri üzerinde yoğunlaşır. Ama post-modern fikri, yeni enformasyon teknolojisinin ekonomi ve toplumda doğurduğu değişimlerin radikal olduğu görüşüne dayandığı ölçüde, bu hüküm şimdiye dek "kanıtlanmamış" olsa gerektir. Bizim gerçekliğe ilişkin algılarımız ve toplumsal davranışlarımızın bazı boyutları önemli değişimlerden geçmiş olabilir. Ama yeni bir toplumsal düzen olma yönündeki en katıksız iddiasıyla enformasyon toplumu, dünyanın verili koşulları altında kendisine "ideolojik" yaftasının vurulmasını hak ediyor. Bu ölçüde de post-modernlik fikrine ideolojik bir bileşke katmaktadır.

Post-fordizm tartışmasının sunduğu kanıtlar post-modernliğin aleyhine daha az iş görmektedir. "Esnek uzmanlaşma" denen fenomenin büyük kısmının, değişen bir ortamda kapitalistlerin başvurdukları bir strateji değişikliğinden pek fazla bir şeyi temsil etmediğini ikna edici bir şekilde savunmak mümkün oldu. Piore ve Sabel'in umutla bekledikleri

"zanaatçılığın yeniden doğumu" şimdiye kadar yalnızca bir mucize beklentisi olarak kaldı. Ama bu bölümde dikkati çektiğimiz gibi, ideolojilerin ve ittifakların değişen yapısını ve sınıf politikasının öldüğünü vurgulayan post-fordistlerin bu konuda yanıldıkları söylenemez. Bu nokta "öte-anlatıların ölümü" konusundaki merkezi post-modern iddiaya gayet uygundur. Bu aynı zamanda, sendikalar ve politik partiler gibi daha eski kuruluşlarla karşılaştırıldığında yeni toplumsal hareketlere önem veren post-modern izleğe de dikkat çekmektedir. Ekoloji ve insan hakları sorunlarına ağırlık veren yeni toplumsal hareketler evrensel konulara gözlerini dikmektedir. İnsanlığı genel olarak ilgilendiren konuları vurgulamaktadır. Bununla birlikte, yeni toplumsal hareketler başka bir düzeyde, post-modern eserlerde güçlü bir şekilde boy gösteren "farklılık politikası" güder. Çoğul ve çokkatlı kimlikleri, bizi toplumsal cinsiyet, ırk, yerellik uyarınca ayıran noktaları vurgular. Ekoloji ve küresel ortamın evrenselliği ve genelliğine karşı, grup, yerey, topluluk ve tarihin tikelliklerine çeker dikkatimizi.

Yeni toplumsal hareketler post-modernliğin daha genel görünümünün bir örneğidir: Küresel ile yerel arasındaki etkileşim ya da gerilim. Burada da işin büyük kısmı çağdaş kapitalizmin işleyişleriyle olan bağlantıdan ibarettir. Bu görüş altında post-modernlik tam da "geç kapitalizm"in merkezi görünümü olan sermayenin küreselleşmesini yansıtır. Post-modernliğin yerey, yerellik, "miras" ve tarihin tikelliklerine gösterdiği ilgi, küresel kapitalizmin yerin önemini yenilemesiyle bütünlük içindedir. Bu, kapitalizmle çelişmediği gibi, tersine, küresel evresinde kapitalizmin uzamı sıkıştırma ve birleştirme eğilimini tamamlar. Soyut, homojen, küresel uzam, yerelleşme, farklılaşma ve çeşitlilik doğrultusunda karşıt bir itki oluşturur. Harvey'in belirttiği gibi:

> ... uzam daha fazla birleştikçe, parçalanmaların nitelikleri toplumsal kimlik ve eylem açısından daha önemli hale gelir. Sermayenin yerküre üzerindeki serbest akışı... sermayenin kullanımına sunulabilecek mekânların tikel niteliklerine özel bir ağırlık verir. Yerküre üzerindeki toplulukları birbiriyle rekabete geçiren mekân büzülmesi, yerelleşmiş rekabet stratejilerini ve bir yereyi neyin özel kıldığı ve bu yereyi rekabet içinde avantajlı hale getirdiği konusundaki bilincin artmasını doğurur. Bu türden tepki, gittikçe homojenleşmeyle birlikte parçalı olan bir dünyada yereyin tanımlanmasına, benzersiz niteliklerinin kurulup öne çıkarılmasına çok daha güçlü bir yönelim gösterir (Harvey 1989: 271).

Harvey, yereyin bu yeniden canlanmasında olumlu özellikler olduğunu yadsımaz. Örneğin, ihmal edilmiş olan toplulukların kendilerini yeniden yaratma ve zayıf düşmüş olabilecek kimlikleri yeniden inşa etme eğiliminde

olmaları böyle bir olumlu özelliktir. Politik eylem potansiyeli de artmıştır. İşçi sınıfı grupları ve kadınlar, etnik ve sömürgeleştirilmiş azınlıklar gibi öbür "muhalif" gruplar en iyi yerel bir bazda örgütlenebilmektedir. Belediye ölçeğindeki sosyalizm ve işçi sınıfı topluluklarının savunusu, ulusal düzeyde bununla karşılaştırılabilir başarıların nadiren görüldüğü (uluslararası düzey şöyle dursun) yerel düzeydeki başarılardır. Ama bu küçük zaferler aynı zamanda soyalizmin zayıflıklarını sergiler. "Belli bir yerde örgütlenmeye gücü yeten" gruplar, "sıra mekân üzerinde örgütlenmeye gelince güçsüz" kalmaktadır. "Genellikle zorunluluk yüzünden bir yereyle sınırlı kimliğe yapışılıp kalındığında... bunun gibi muhalif hareketler seyyar bir kapitalizmin ve esnek birikimin beslenebileceği parçalanmanın bir parçası haline gelir" (Harvey 1989: 303).

Harvey'e göre, üzerinde durulması gereken nokta budur. Yereyin onarımı, yereyle sınırlı aktörlerin denetimi ve genellikle de kavrayışı dışında kalan güçlere bağımlıdır. "Esnek birikim tipik bir şekilde, görünüşte olumsal nitelikte çok kapsamlı bir coğrafi koşullar silsilesini sömürür ve bu coğrafi koşulları kendi kapsamlı mantığının yapılanmış içsel öğeleri olarak yeniden kurar (Harvey 1989: 294). Yerin ve yerel kimliklerin post-modern alkışlarla karşılanması, bu hayati etkeni ihmal eder. Ademimerkezileşmeyi ve çeşitliliği yerel özerkliğin dışavurumları olarak görür ve alkışlar. Toplulukların kendilerini yerel ölçekte savlamalarının görünüşteki serbest oyununun berisinde gizlenmiş olan güçleri gözden kaçırır. "Üçüncü İtalya" kendine özgü yerel zanaatkârlık ve komünal işbirliği geleneklerini kullanmıştır kesinlikle; ama gösterdiği başarı, Harvey'in bakış açısından, rekabetin acımasız işlediği bir dünya ekonomisinde, müşterinin isteklerine ayarlanmış mallara olan talep etrafında gerçekleşmiştir. Öbür kentler ve bölgeler –Los Angeles, Güney Galler, Tayvan– belli birtakım yerel özelliklerini öne çıkararak uluslararası sermayeyi cezbedip kendilerine çekmişlerdir: Belli bir vasıf yelpazesi, sendikacılık karşıtı bir kültür, ataerkil bir emek yönetimi geleneği. Burada önemli olan yerel kimliklerin benzersiz özellikleri değil, bunların gitgide daha seyyar niteliğe bürünen bir sermayenin gerektirdikleriyle iç içe geçme tarzıdır (ayrıca karş. Massey 1992; Lash ve Urry 1994: 303-4).

Bu türden bir argüman çok geniş bir post-modern fenomenler silsilesine karşı kullanılabilir. Post-modern tikelcilik, çoğulculuk ve eklektizm vardır, ama bunlar "bizzat çeşitliliği yaratırken aynı zamanda daha derin ve daha küresel bir homojenliği dayatan zorunlulukların, temeldeki sistematik birliğin" ideolojik dışavurumlarıdır (Wood 1990: 79). İster yerey söz konusu olsun isterse ürün, asıl örüntü aynıdır: Yerelcilik ve çeşitlen-

meyle bağlantılı küreselleşme. Kapitalist gelişimin bildik mantığını izleyen küreselleşme, "ölçek ekonomileri"ne diker gözünü. Bunlar standartlaşma ve homojenlik lehine iş görür –"küresel ürün". McDonald's ve Mickey Mouse'un, *Dallas* ve Disneyland'in, Hilton ve Holiday Inn'in küresel planda pazarlanmaları önümüzde duruyor (bunların Amerikan kaynaklı olması da anlamlı elbet). Rupert Murdoch'ın News Corporation'ı ya da Japon Sony gibi medya holdingleri, konuyla ilgili beğeni ve tutumları tüm dünyaya yaymaktadır. Londra, New York, Tokyo gibi "küresel kentler" görüntü, enformasyon, standartlaştırılmış mal ve hizmetlerin dünya çapında gerçekleşen akışının düğüm noktaları ve denetim merkezleridir.

Bu noktaya kadar söylenenlere aşinayız. Küreselleşme, kapitalizmin daha önceki biçimlerini basitçe daha fazla genişletir, daha büyük ölçekte işlemesiyle orantılı bir genişleme sağlar. Bunda Marx ya da Weber'i –ya da bu açıdan Henry Ford'u– şaşırtacak herhangi bir şey yok. Weber'in "rasyonelleşme" kavramı bu gelişmelerin birçoğunu yeterince kapsayacaktır. Bu kavram aynı zamanda "dünya ürünü"nü yaratan rutinleşme ve standartlaşmanın niçin başka birçok alanda da –yalnızca üretimde değil, boş zaman değerlendirme, kültür, eğitim, din ve politikada da– bulunması gerektiğini açıklayacaktır. Bu kısmen bir taklit, kısmen de belirlenme meselesidir. "Toplumun McDonaldlaştırılması" denen fenomen, Weberci rasyonelleşmenin en başarılı çağdaş uygulayıcılarından birinin örnek oluşturucu rolüne ince bir şekilde işaret etmektedir (Ritzer 1993). Marksistlerin "toplumun metalaştırılması"nı, yani kapitalist akılcılığın ve kâr güdüsünün toplumsal ve kişisel hayatın gittikçe daha fazla alanına, yerkürenin gittikçe daha fazla bölgesine genişlemesini vurgulamaları daha muhtemel elbette (Braverman 1974: 271-83; Sklair 1991).

Ama post-modernliğin Marksist eleştirmenlerinin birçoğu çözümlemenin bu bildik noktasında durup kalmaz. Küreselleşmenin yenilik görüntüsü veren özellikleri –başkalarının post-modernliğin kanıtı olarak ele aldıkları özellikler– gündeme getirdiğine dikkat çekerler. Küreselleşmenin yalnızca bir yüzünü oluşturur evrenselleşme ve standartlaşma. Öbür yüz ise tikelleşme ve çeşitliliktir. Ölçek ekonomilerine ilaveten "kapsam ekonomileri" söz konusudur. Küresel, post-fordist evresinde kapitalizm, ürünlerini çeşitlendirmeye ve bireyselleştirmeye ihtiyaç duyar. Kentler ve bölgeler de kendi farklılıklarını vurgulamak zorundadır. Kendilerini yalnızca uluslararası sermaye açısından değil, aynı zamanda dünya turizmi açısından cazip kılabilmek için kendi kimliklerinin ve tarihlerinin –kendi "miras"larının– özgün yanlarını öne çıkarmak zorundadırlar. Her iki durumda da bunun sonucu, çeşitlilik ve tikelliğin serpilmesidir.

Sanayi toplumlarının tamamında kayda değer bir uzmanlaşmış ve genellikle egzotik mallar ve hizmetler yelpazesi vardır: Etnik ve bölgesel mutfaklar, "halk" sanatı, "Üçüncü Dünya" müziği, "geleneksel" giyecekler ve eşyalar, yeni ve yeniden canlandırılmış tıp biçimleri ve sağlık ürünleri. Benzer şekilde, küçük kır, kasaba ve köylerinin yeniden doğuşu (ya da yeniden doğuyor görünmesi) ve eski sanayi bölgelerinin genellikle turistlerin ziyaretine açık bölgeler olarak yeniden yaratılması söz konusudur (kuzeydoğu İngiltere'de "Catherine Cookson sayfiyesi", Amerika'nın eski madencilik bölgelerindeki "Vahşi Batı" kasabaları).

Post-modernliğin Marksist eleştirmenlerinin vurgulamak istedikleri nokta, tüm bunların yüzeyde sergiledikleri görünüşler ile bunların temelinde yatan daha derin mantıktır. Yerelcilik küreselcilikle ve tikellik kapitalizmin daha gelişkin, post-fordist evresiyle bağlantılıdır. Sony'nin mevcut çalışma stratejisi olarak "küresel yerelleşme"den söz etmesi bu noktayı açıklar ve yeni şirket felsefesinin önde gelen çözümlemecilerinden biri olan Theodore Levitt, "dünya ürünü"nün yalnızca standartlaşmayla değil, aynı zamanda "özel oluşun kozmopolitleşmesi"yle ilgili olduğunu savunur. Bu nokta, Saatchi and Saatchi'nin ünlü reklamında Manhattan şehir merkezi ile Bronx arasındaki toplumsal farklılıkların, yine Manhattan şehir merkezi ile Paris'in yedinci bölgesi arasındaki farklılıklardan daha fazla olduğunu bildiren ifadeyi kabul eder. Demek ki, dünya pazarı toplumsal olarak farklılaşmıştır ve ürünlerin özgül boyutlar hesaba katılarak tasarımlanması ve belli kesimlere ulaşmanın hedeflenmesi gerekmektedir. Ama odak noktasında hâlâ küresel strateji yer alır. Tüm dünyada, öbür toplumlardaki tüketicilerle benzer toplumsal ortamları kendi toplumlarında işgal eden ve birbirine benzer düşüncelere sahip tüketiciler vardır. Yine bunun gibi, kültürel kökenin damgasını ne denli taşıyor olursa olsun, bu tüketicileri hedefleyen ürünler "kozmopolit" olabilirler. Dünyanın yerellik ve etnik köken yoluyla ürettiği çeşitli ürünlerin tümü inceden inceye araştırılır –Afrika müziği, Yerli sanatı, Hint halıları, Thai mutfağı vb. Özgül bağlamlarındaki köklerinden kopartılmış, "yersiz-yurtsuzlaştırılmış" olan (tıpkı yerey çerçevesinde "yerel"in bundan böyle somut ya da sahici yerel olmayıp daha ziyade küresel-yerel bağlantısındaki bir öğe olması gibi) bu ürünler, pazarın belli kesimlerini, bilhassa kuzey yarıküresinin zengin kesimlerini hedefleyen "kozmopolit spesyaliteler" haline gelir. Bu strateji, homojenliği heterojenlikle bileştirir. Standartlaştırılmış küresel pazarlama stratejileri ve farklılaştırılmış küresel tüketim ürünleri söz konusudur (Robins 1991; Amin ve Thrift 1993; ayrıca bkz. Featherstone 1990).

Çeşitlilik arttıkça yeknesaklığın da bu çeşitliliğe o denli artarak eşlik ettiğini bildiren eleştirmenlerin şikâyetleri bundan kaynaklanır. Body Shop, Benetton ve Laura Ashley gibi firmalar farklı, standart olmayan mallar üretmek için çaba gösterebilir, ama küresel pazarlama, "Benetton ya da Laura Ashley ürünlerinin ileri kapitalist dünyada neredeyse seri olarak üretilmiş alışveriş mağazalarıyla son bulmaları" anlamına gelir (Harvey 1989: 296). Bunun ironisi, bir kentten öbürüne, son derece "post-modern" bir Laura Ashley mağazasının, "dünya ürünleri"nin en standartlaşmış olanlarını satan "modern" bir McDonald's restoranıyla kendisini yan yana buluvermesinin çok muhtemel oluşudur. Bu durum benzer amaçların ve süreçlerin iş başında olduğunu gösterir.

Buna benzer bir suçlama da, kent tasarımları ne denli post-modern olursa olsun, kapitalist büyüme biçimlerinin, aynı tasarımların ulusal sınırları içerisinde mekanik olarak yeniden üretilmesini sağlama bağlayacağını ileri sürer. Boyer'in "zaten bilinen örüntülerden hareketle üreten ya da yereyleri bir kentten öbürüne neredeyse birbirine özdeş ortamlar halinde şekillendiren (New York'un South Street Seaport'u, Boston'un Quincy Market'i, Baltimore'un Harbor Place'i)... bir dizisel tekdüzelik" sistemi dediği sistem ortaya çıkmaktadır (Harvey 1989: 295). Aslında post-modernizm, mimari alanında modernizme suçlama olarak atfedilen evrensellik ve tekdüzeliği tekrarlayan yeni "uluslararası üslup" haline gelebilir. Post-modernist mimarların konuştukları "farklılık" dilinin, çalışmalarına atfettikleri "melez", "karmaşık" ve "çifte kodlanmış" nitelemelerinin yeni bir köklülük ya da yerellik duygusuna tanıklık etmesi gerekir. Oysa, Steve Connor şunu söyler:

> Bizzat melezlik evrenselleştiğinde, bölgesel özgüllük tüm dünyaya en son parlak mimari manifestonun fotokoposi denli hızlı bir şekilde kolaylıkla aktarılabilen bir üslup haline gelir. Çatışık olarak, mimari post-modernizmin antievrenselci dil ve üslubunun sağladığı başarının işareti, bu dil ve üslubun Londra'dan New York, Tokyo ve Delhi'ye kadar *her yerde* bulunabilmesidir... Yeni farklılık dili... modernist evrensellik rüyasının parçalanması değil, bunun hastalıklı bir yoğunlaşmasıdır (Connor 1989: 80).

Ünlü, ama ele avuca sığmayan bir post-modernist olan Lyotard, eklektisizmi alkışlayan post-modernizm formunu acımasızca eleştirir. "Eklektisizm", der Lyotard, "çağdaş genel kültürün sıfır derecesidir: Reggae müziği dinlenir, bir kovboy filmi izlenir, öğlen yemeği McDonalds'ta yenir, akşam yemeği için yerel bir mutfak denenir, Tokyo'da Paris yapımı bir parfüm kullanılır ve Hong Kong'da 'retro' giysilerine bürünülür: Bilgi, bir TV

oyunları meselesidir" (Lyotard 1984b: 76). Harvey'in adlandırdığı gibi, bu "enternasyonalizm potpurisi", Ellen Wood gibi Marksistler açısından olduğu gibi, "nihai 'meta fetişizmi'yle, 'tüketim toplumu'nun zaferiyle" de kolayca eşitlenebilir (Harvey 1989: 87; Wood 1990: 78). Post-modernlik evrilen bir kapitalizmin dış hatları içerisine eskiden olduğundan daha sağlamca oturtulur. Harvey'in vardığı sonuçlar, post-modernlik kuramına yönelik bütün bir Marksist eleştirinin temsilcisi olarak alınabilir. Harvey, "1973 yılından beri kapitalizmin yüzey görünümünde engin bir değişimin olduğu"nu teslim eder. Ama "Marx'ın herhangi bir kapitalist üretim tarzı açısından temel önemde olduğunu ileri sürdüğü sabit öğe ve bağıntıların", post-modernliğin "tüm yüzeysel köpürmelerine ve gözden yitişlerine rağmen, birçok örnekte daha önceleri olduğundan çok daha büyük bir parlaklıkla hâlâ ışıldayıp durduğunu görmek zor değil" (Harvey 1989: 187-9; ayrıca bkz. 121, 343-4; ve karş. Callinicos 1989: 121-7).

Biraz abartmaya göz yumacak olursak, yukarıda sözü edilen bu durum herkes açısından aynı ölçüde bildiktir. Dahası, bu durumun gerçek gücünü yadsımanın da gereği yok. Yüzyılın geride bıraktığımız son çeyreğinde tüm dünyada görülen gelişmelere ilişkin kuşbakışı bir araştırma bile, kapitalizmin bu dönemdeki olağanüstü canlılığını ortaya koyacaktır. Kapitalizmin erişimi bu dönemde tüm küreyi kapsayacak şekilde genişledi. Kapitalizm, Doğu Avrupa'nın komünist rejimlerini devirdiğini ve başka yerlerde kalmış olanları da dönüştürmekte olduğunu haklı olarak iddia edebilir. Kapitalizm batı toplumlarının hayatına önceleri olduğundan daha derinlemesine nüfuz etmiş, daha önceleri kamusal, ticari olmayan dünyaya tahsis edilmiş olan politika, kültür ve refah uygulamaları alanlarına girmeye başlamıştır. Sağlık hizmetleri, refah uygulamaları, polis ve hapishane hizmetlerinin yanı sıra eğitim, yayıncılık ve sanatlar da kapitalizmin nefesini enselerinde hissetmiştir. Bazı örneklerde hükümetin kendi bürokratik kuruluşları bile pazara açılmıştır. Kapitalizm, bireysel hayatın en kişisel ve mahrem alanlarında da işgal edilmeye uygun taze bölgeler buldu. Tüketimcilik bedensel ve cinsel ilgilere dahil oldu; reklamcılık kimlik ve kişisel güvenliğe ilişkin yeni endişelerin farkına varmamızı sağlamaya ve her ihtiyacımızı tatmin edecek, her korkumuzu yatıştıracak mal ve hizmetlerin hazır beklediğinden emin olmamızı sağlamaya çalıştı. Kapitalizm "yaşam alanı"nın her kesiminde metalaşma ve tüketimciliğin yeni biçimlerine elverişli malzemeler buldu.

O nedenle, birçok kuramcının, çağdaş değişimlerin itici gücünün ne kadar dönüşmüş bir şekil içinde olursa olsun hâlâ kapitalizm olduğu duygusuna niçin kapıldıklarını anlamak zor değil. Post-modernliğin tüketim-

ciliğin yüzeydeki cilası, sırf bir üslup değişimi olarak görünmesi kolayca sağlanabilir. Kapitalizmin dur durak bilmediği bize tekrar tekrar hatırlatılır. Kapitalizm durmuş oturmuş pratikleri ve inançları sürekli bozar. Çalışma hayatının yeni biçimleri, kültür ve enformasyonun gitgide merkezi bir önem kazanması, kamusal alan ve özel alan arasındaki dengenin değişmesi, bunların hepsi kapitalizmin bu dinamizminin dışavurumlarıdır. Değişimlerin içsel mantığı sermaye birikiminden ve pazarın gitgide genişlemesinden ibaret olmayı sürdürür. Dolayısıyla, post-modernlik kapitalizmin yaratıcılığının bu en son evresinin ideolojik refleksidir.

Bu, bildik bir çözümleme türü olup yine bildik tehlikeler barındırmaktadır. "Kapitalist buyruk", Rönesans ve romantizm denli birbirlerine uzak kültür hareketlerine ve Hobbes'dan Hegel ve Hobhouse'a uzanan düşünsel gelişimlere uygulandı. Şimdi post-modernizme uygulandığı gibi daha önce de modernizme uygulandı. Bu örneklerin çoğunda ortaya atılan itiraz aynıdır: Yapılan çözümleme ille de yanlış değildir, ama çok yüksek bir genellik ve soyutlama düzeyinde icra edilmektedir. "Kapitalizm"in omuzlarına gereğinden fazla iş yüklenmektedir. Dünyamız aslında hâlâ kapitalist bir dünyadır ve post-modernlik bu dünyada var olmaktadır. Ama post-modern durum kapitalist gelişim mekanizmasıyla ne ölçüde açıklanabilir? "Post-modern kapitalizm" daha önceki kapitalizm biçimlerinden farklıysa eğer, bu deyimdeki ikinci terim kadar birincisinin de vurgulanması gerekmez mi? Toplumsal ve kültürel alanlar ne ölçüde özerktirler? Eskisinde olduğu gibi burada da aşırı derecede bir belirlenimcilik ve indirgemecilik pusuya yatmış beklemektedir.

Birkaç yazar, post-modernliğin ya da post-modernizmin iki ana türü arasında yararlı bir ayrım yapabileceğimize dikkat çekti. Bir "tepki post-modernizmi"nin yanı sıra bir "direniş post-modernizmi" de vardır (Foster 1983: xii); bir "anadamar" post-modernizminin yanı sıra bir "muhalif" post-modernizm de vardır (Lash 1990: 37). Yani, ilkin, geç kapitalizmin gerekliliklerine oldukça uygun görünen bir post-modernizm vardır. Post-modernizmin bu türü kitle kültürünü, tüketimciliği ve ticariliği alkışlar. "Yüksek" ya da seçkinci kültür karşısındaki tutumu güçlü bir popülizm sergiler. T-shirt sloganı "alışveriş yapıyorum, öyleyse varım"a eğlenceli bir değer kazandırır. Medya, reklamcılık, yüksek öğrenim ve finans sektörlerindeki "sanayi sonrası" yeni orta sınıfların çoğunluğunun yaşam tarzına ve çıkarlarına uygun düşüyor görünen bir felsefedir.

Öte yandan, kapitalist kültürün akımlarına karşı duruyor görünen bir post-modernizm var. Kendilerini toplumsal cinsiyet, etnik köken ve yerellik konusundaki iddialar temelinde ortaya koyan toplumsal hareketlerin

birçoğunun berisinde post-modernist düşünce yatmaktadır. Bu düşünce yükselen kapitalist birörnekleştirme dalgasına karşı bir kimlik –kişisel ya da kolektif– tesis etmeye çalışanlara yardımcı oldu. Yerey ve ortamın standartlaştırılmasına karşı çıktı. Gitgide soyut, küresel ve birörnek hale gelen bir uzamda yuva duygusu oluşturmaya çalıştı (Robins 1991: 39-40; Amin ve Thrift 1993: 412-13).

Küreselleşme, standartlaşma ve bağımlılık anlamına gelmez. Standartlaşma ve bağımlılığın yanı sıra yeni bir kozmopolitanizm ve küresel bilinç doğurabilir. Post-modern düşünce tüm etnomerkezciliklere, tek bir tarihin ya da yerküre üzerindeki tek bir coğrafi kesitin ayrıcalıklı kılınmasına karşı çıkar. Yalnızca "oryantalizm"e değil, aynı zamanda İslami fundamentalizme ve diğer tüm dogmatizm ve dışlamacı zihniyet çeşitlerine muhalefet eder. Post-modern düşüncenin bir boyutunun fanatik milliyetçilik ya da bölgecilik potansiyelini teşvik edebilmesine karşılık, diğer bir boyutu herhangi bir milliyetçilik ya da bölgecilik türünü başka tüm milliyetçilik ve bölgecilik çeşitlerinin gelişip serpilme hakkına sahip olduğunu kabul etmeye zorlar. Belli bir yer ve tikel tarihsel deneyleri aşma girişimi, Aydınlanma'dan bu yana batı düşüncesinin en iyi geleneği olagelmiştir. Post-modernlik bir açıdan Aydınlanma evrenselciliğine tepki duyarken, başka bir açıdan da Aydınlanma'nın kozmopolitanizmini destekler (Heller ve Feher 1988: 2; Lash ve Urry 1994: 308-9).

Aslında basit bir noktayı anlatmaya çalışıyorum ve bunu şu şekilde ifade etmek de mümkün. McDonalds'ta yemek ille McDonaldlaştırılmak anlamına gelmez. "Dünya ürünü" farklı yerel ve ulusal bağlamlar uyarınca farklı tarzlarda tüketilebilir ve alımlanabilir. Moskova'daki McDonalds'ta yiyen Moskovalıların, bu tüketim tarzını Doğu Avrupalı Amerikalılar haline gelecek şekilde kendi var olan kültürlerinin bir parçası kılmaları çok muhtemeldir. Küreselleşmenin tek yönlü bir gelişim olduğu, gereğinden fazla kolayına kaçılarak varsayılmıştır. Küreselleşme açıkça iktidar içerir, ama bu iktidar kendi kültür kaynaklarına sahip olan tikel yereylerde dışavurulmak zorundadır. Yerey, yalnızca çokuluslu işlemlerin yerel bölgesi olarak ya da bazı radikal görüşlerde olduğu gibi tikel bir tarihin ve yerellik tecrübesinin savunulabilir uzamı olarak (bu, tarihin tikel bir noktada dondurulması yönünde gerici girişimlere yol açabilecek bir tutumdur) önemli değildir. Tikel yereyler, aynı zamanda, yerel ve küresel güçlerin etkileşiminden en iyi sonucu almaya girişen yerel seferberliklerin kaynağı olabilir. Bir yereyin ve bu yerey ile bağdaştırılan insanların kimliği sabit değildir; bu kimlik yerel olan ve olmayan güçler ve koşullardan oluşan tikel bir karmaya bağımlı olarak değişkenlik gösterir ("tabakalaşma" fenomeni

buna iyi bir örnektir). Yereyler hararetli bağlılıklar yaratır; bu bağlılıklar daima dışlayıcı ve yabancı bir düşman biçimine bürünebilirse de, aynı zamanda yeni bir yuva duygusu yaratmada ve kimliğin yeniden tartışmaya açılmasında başvurulabilecek kaynakları da sağlayabilir (Massey 1992: 9-13; ayrıca bkz. Appadurai 1990; Smart 1994; Samuel 1995).

Kapitalizm ile post-modernlik arasındaki bağıntı sorunu, çağdaş toplum kuramının merkezi bir sorunu –muhtemelen merkezi– olmaya devam ediyor. Günümüzde olup bitenler temelden yeni bir hareket noktasını mı, yoksa yalnızca kapitalist kuyruğun başka bir kıvrımını mı oluşturmaktadır? Çağdaş dünyaya ilişkin en etkileyici anlatımlar, kapitalizmin geçirdiği dönüşümleri çözümlemelerinin bağlayıcı noktası haline getirdiler. Ernest Mandel ve David Harvey gibi yazarlar, dünyadaki değişimleri kavramamız açısından sahiden aydınlatıcı katkılarda bulundular. Bilhassa etkileyici olan nokta, bu yazarların, birçok Marksistten farklı olarak, kapitalizmi az çok değişmeden kalan bir kendilik olarak ele almayıp kapitalizm içerisindeki çığır açan dönüşümleri göstermeleridir. Bu yazarlar açısından kapitalizm, girişilen çözümlemenin bitiş noktası değil, başlangıç noktasıdır.

Mandel ve Harvey gibi yazarlar aynı zamanda kapitalizmin bu dönüşümlerine eşlik eden politik, kültürel, toplumsal ve uzamsal değişimleri de yakından gözlemlemişlerdir. Post-modernlik sorununu da bu yolla ele almışlardır. Bu yazarlar Marksizmin kategorilerinin başka kimselerin post-modern olarak gördükleri fenomenleri anlamak açısından son tahlilde en iyi ve etkin araçlar olduklarına inanmayı sürdürdüler. Ama Jameson ve Harvey'in yazılarında görüldüğü gibi, çözümlemelerinin en iyi noktalarında kültür ve iletişimin yeni önemine, yenilenmiş yerey duygusuna ve yeni toplumsal hareketlerin yaratıcı rolüne hak ettikleri ağırlığı vermişlerdir.

Sosyalistler ne uğrunda çabalamış ve neyi ummuş olurlarsa olsunlar, kapitalizmin henüz kendi sınırlarına gelip dayanmadığı açıkça ortada. Doğu Avrupa'da komünist devletlerin çökmesi ve dünyanın tümünde sosyalizmin cazibesinin azalması kapitalizme yalnızca yeni bir ideolojik zindelik kazandırmakla kalmadı, aynı zamanda işgal edilmeyi bekleyen taze topraklar sundu. Kapitalizmin önünde, yapılmayı bekleyen pek çok iş var ve bunu önleyecek engeller de pek fazla değil. Dünyanın Üç Dünya halinde bölünmesinin devri geçti artık. Yalnızca tek bir Dünya var: Küresel kapitalizm dünyası. Herhangi bir toplum çözümlemecisinin, ne denli aksini arzularsa arzulasın, üstümüze tüm ağırlığıyla çöken bu günümüz olgusunu görmezden gelmesi aptalca olur.

Ama kapitalizm kapsamlı, soyut bir kategori. Kapitalizmin nasıl işlediği ve etkilerinin neler olduğu farklı yerlerde ve farklı zamanlarda devasa

ölçülerde değişiklik göstermektedir. Post-modernlik kapitalist olabilir, ama bu yeni bir çehreye sahip, birçok özel ve umulmadık görünüm sergileyen bir kapitalizmdir. Bu yeniliğin araştırılması kendi başına önemli bir sorundur. Sonunda post-modernliğin (geç) kapitalizmin ideolojisi olup olmadığı sorusu önemli olmayabilir –ya da işin gerçeği, bu sorun daha ziyade bir vurgu ya da araştırmacının ilgisini yoğunlaştırdığı odak noktasıyla ilgili bir sorundur. "Post-modern kapitalizm", modern toplumun yirminci yüzyılın son otuz yılında geçirdiği biçimsel, radikal değişimlerin tüm düzeylerine –ekonomik düzeyin yanı sıra kültürel ve politik düzeylere– gerekli ağırlığı verecek bir çözümlemeyi hak etmeye yetecek ölçüde bir özgünlük göstermektedir. Bu durum kimilerinin, bizim yeni bir dünyada, bir post-modern dünyada yaşamakta olduğumuz sonucuna varmalarına yol açıyorsa eğer, bu insanlar körlük ya da çocuksuluk etmekle suçlanamaz. Çağdaş dünya basitçe ya da yalnızca post-modern olmayabilir; ama şimdi post-modernlik, çağdaş dünyadaki hayatın anlamlı, belki de merkezi bir görünümü ve bu dünya üzerine düşünmenin önemli bir yoludur.

SONUÇ: BÜYÜK ANLATILARIN GERİ DÖNÜŞÜ MÜ?

Zygmunt Bauman bir keresinde şöyle yazmıştı:

> Komünizmin çökmesi, son iki yüzyıldır Avrupa tarihinin (ya da Avrupa'dan etkilenmiş tarihin) ufkunu belirleyen modern iştiyakların tabutuna çakılan son çiviydi. Bu çöküş bizi henüz keşfe çıkılmadık bir dünyaya fırlattı: Kolektif bir ütopyanın olmadığı bir dünyaya, kendisine bilinçli bir alternatif oluşturmayan bir dünyaya (Bauman 1992: xxv).

Bu satırlar, komünizmin çökmesinin modernliğin "son bir krize" girmesi anlamına geldiğini belirten Vaclav Havel'in sözlerini –bu bölümün başında bir epigraf olarak zikredilen sözlerini– yankılamaktadır. Öyle görünüyor ki, hem Bauman hem de Havel, komünizmin modernliğin en yüksek iştiyaklarını temsil etmesinden ötürü, komünizmin başarısızlığının modern tasarının bütününden kuşkulanılmasına yol açması gerektiğini söylemeye çalışmaktadır. Ayrıca, bu tasarının yerine yeni bir şey de konulmamıştır. Dünya bugünlerde kapsamlı bir vizyondan, uğrunda çaba harcadığı bir amaçtan yoksundur. Bu, tıpkı bir makine gibi basitçe işlevini sürdüren (ya da işlev görmeyen) bir dünyadır.

Bu aslında post-modernist bir görüştür. Bu yazarların ifade ettikleri konum aynı zamanda, Doğu Avrupa'da 1989 yılında gerçekleşen devrimlerin peşinden "tarihin sonu"nu ilan eden konuma da yakın duruyor gibidir.

Bu görüşün en tanınmış yandaşı olan Francis Fukuyama "tarihin sona ermesi"yle şunu kastediyor: Marksizm ve komünizmin yenilgisiyle birlikte dünyadaki tüm ideolojik çatışmalar tükenmiştir. Hegel açısından olduğu gibi Fukuyama'ya göre tarih, rakip medeniyet ve toplumsal düzen vizyonlarının çatışmalarının öyküsüdür. Tarihe ileriye dönük, ilerlemeci hareketini kazandıran bu çatışmadır. Artık bunun gibi çatışmalar olmadığından "tarih" de yoktur (her ne kadar birçok olay görülecekse de). Tarih çalışmasını tamamladı; geriye kalan tek şey tarihin motorunun artık herhangi bir harekete yol açmaksızın boş yere tıkırdamasıdır. İleride bizi bekleyen şey yalnızca "insanlık tarihi müzesinin sürekli olarak korunması"dır (Fukuyama 1989: 18; ayrıca bkz. 1992).

Ama Fukuyama ve ona benzer yazarların söyledikleri, Bauman ve Havel'in söylediklerinin hayati bir açıdan tam karşıtında yer alıyordu. Fukuyama'ya göre, tarihin sonu tüm alternatiflerin tükendiği değil, bir alternatifin kazandığı anlamına gelir. Komünizmin yenilgisi dünyayı vizyonlardan yoksun kılmadı. Bu yenilgi tek bir vizyonu tek başına ve rakipsiz bıraktı. Kapitalizm tarafından yenilgiye uğratıldı komünizm. Daha somut söylenirse, pazar toplumunun liberal-demokratik biçimleri komünizmi yenilgiye uğrattı. Rönesans'tan bu yana tarihin gizi bu olmuştu: Liberal pazar toplumunun evrilmesi, tüm dünyaya tedricen yayılması ve rakiplerinin hepsinin gözden kaybolması (Fukuyama 1992: xii-xiv, 39-51).

Nitekim, Havel'in önerdiğinin tersine, modernliğin "krizde" olması şöyle dursun, Fukuyama'ya göre modernlik tamamen haklı çıkmıştır. Liberal pazar toplumunun zaferi modern ilkenin zaferidir (her ne kadar Fukuyama bunu halisane bir şenlik nedeni olarak görmese de). Batıda 1950'li yıllardaki "modernleşme kuramı"nın öncülü buydu. Fukuyama bu kuramın "etnomerkezcilik"inden ötürü, açıkça, "Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'nın gelişme tecrübesini evrensel hakikat düzeyine" yükseltmesinden ötürü eleştirildiğine dikkati çeker. Bu eleştirideki suçlama, yalnızca modernlik doğrultusunda batı uluslarının izlediklerinden farklı patikaların olduğunu belirtmekle kalmıyor, aynı zamanda bizzat modernliğin batılı, etnomerkezci bir kavram olduğunu ileri sürüyordu (Fukuyama 1992: 68-9).

Şimdi, der Fukuyama, şeyler epey farklı görünmektedir. "Modernleşme kuramı... 1990'lı yıllarda ... on beş ya da yirmi yıl önce olduğundan çok daha ikna edici görünmektedir... Çeşitli ülkelerin tarihin sonuna doğru ilerlerken girebilecekleri çeşitli yollar olmasına karşılık, kapitalist liberal-demokratik modernliğin dışında sürekli bir ilgiye mazhar oluyor gibi görünen başka bir modernlik değişkesi pek yok gibidir" (Fukuyama 1992: 133).

Bu, itiraz edilebilir bir konumdur ve Fukuyama'nın çalışmasının ilk yayımlandığı günden bu yana devam eden hararetli bir tartışma sürecinde pek çok itirazla karşılaşmıştır (örneğin bkz. Anderson 1994; Burns 1994). Ama benim buradaki bakış açımdan, daha anlamlı görünen, bu konumun genelde post-modernlik kuramlarıyla olan ilintisidir. Post-fordizm ve enformasyon toplumu kuramları gibi post-modernlik kuramları da büyük ölçüde 1989 yılındaki olaylardan ve komünizmin çöküşünden önce geliştirildi. Demek oluyor ki, bu kuramlar, birçok kimsenin yirminci yüzyılın en önemli tarihsel gelişimi olarak görmeye başladığı değişimler (Hobsbawm 1994; Tiryakian 1994: 132) ortaya çıkmadan önce geliştirildi. Bu durum söz konusu kuramların geçerliliğini etkiler mi? Bu kuramlar ne ölçüde bir meydan okumayı ortaya koymaktadır?

Bir anlamda, pek fazla değil. Bu kuramların gerçekte 1980'li yılların sonundaki belli başlı değişimleri öngördükleri söylenebilir. Bunun nedeni kısmen, bu kuramların berisinde yatan düşünme tarzı üzerinde bir etki uyandıran şeylerin, daha önceleri zaten gerçekleşmekte olmalarıdır. "Küresel demokratik devrim", bu kuramların büyük kısmının geliştirilmekte oldukları 1970'li ve 1980'li yıllarda çoktan oluşmaya başlamıştı. Batıdaki sosyalist partiler savunmaya geçmişti ve çoğu durumda iş göremez haldeydiler. Sovyetler Birliği'nde 1989 devrimlerinin ve sosyalizmin çökmesinin habercileri olan *glasnost* ve *perestroyka* politikaları eksiksiz bir şekilde yürürlüğe konulmuştu. Bu gelişmeler bilhassa Marksizmin büyük anlatısıyla ilintili olarak ifade edilen "büyük anlatıların sonu" düşüncesinde özümsenebilirdi. Bu gelişmeler post-modernlik düşüncesi ile tüm dogmatik ve yetkeci inanç ve pratik sistemlerinin reddi arasındaki akrabalığı gösterdi. Hatta bizzat 1989 yılının olayları dolaysız bir sorun değildi. Enformasyon toplumu düşüncesinin merkezinde yer alan enformasyon ve iletişim devriminin bu olaylara önemli bir katkı yaptığı konusunda yaygın bir fikir birliği var (Boden 1992). Ayrıca, 1989'a ilişkin özgül bir post-modernist yorum da söz konusu: Büyük anlatıların yadsınması elbette, ama aynı zamanda batı tarzı tüketimciliğin ve buna eşlik ettiği düşünülen seçim yapma fırsatı, çeşitlilik ve bireyciliğin cazibesi (Bauman 1992: 166-71).

Bundan dolayı, kitapta ele aldığımız kuramlar açısından, sorun yalnızca komünizmin başarısızlığı şeklindeki genel olgu değildir. Bu nokta post-modernist ve bununla ilintili düşüncelerle rahatça bağdaşır. Gerçek meydan okuma 1989 devrimlerinin içeriğinden doğmaktadır. Çünkü bu içerik klasik modernliğin temel izleklerinden bazılarını geri çağırıyor gibidir. Jürgen Habermas gerçekte 1989 devrimini bir "nekahat devrimi" ya da tazmin olarak (*nachholende Revolution*) adlandırmıştır. Habermas, Orta

ve Doğu Avrupa toplumlarının bu devrimler esnasında yeni bir şeylere girişmeyip komünist deneyimin onları rayından çıkardığı modernlik yoluna tekrar geri girmeye çalıştıklarını savunur. Örnek aldıkları model açıkça batının anayasal demokrasisi ve gelişmiş kapitalizmiydi. Habermas bu devrimin akla ya da genelde "büyük anlatılar"a karşı girişilen post-modernist bir ayaklanma olduğu düşüncesini kabul etmez. Buna göre, 1989 devrimlerinin reddettiği tek büyük anlatı, Marksizmin anlatısıydı. Başka yönlerden bu devrimler batı liberalizminin büyük anlatılarına belirleyici bir şekilde yönelmişlerdir. 1989 devrimleri batının klasik burjuva devrimleriyle aynı kalıbı sergiledi ve aynı iştiyakları somutladı. "Bürokratik sosyalizmin devrimci çöküşü... modernliğin, sınırlarını genişletmekte olduğunu gösteriyor gibidir –batının tini doğuya basitçe teknolojik bir medeniyet olarak değil, demokratik bir gelenek olarak uzanıyor" (Habermas 1991b: 30; karş. Müller 1992).

"Tarihin yeniden doğuşu" ya da batı gelişiminin "anadamarı"na geri dönüş, 1989 devrimlerine ilişkin yetersiz bir açıklama olabilir (Kumar 1992, 1995b). Ama bu, yadsınamayacak ölçüde merkezi bir izlektir. Hem Fukuyama'nın hem de Habermas'ın kendilerine özgü yollardan önerdikleri gibi, bunun bir sonucu da modernliğin büyük anlatılarının iyileşmeleridir. 1989 devrimleri modernleştirici devrimlerdir. Bu devrimler modernleşme patikasından sapmış olan bütün bir toplumlar dizisini bu patikaya yeniden yönelterek modern ilkeyi güçlendirir. Modernliğin klasik düşünceleri ve kurumlarına yeni bir hayatiyet kazandırır.[6] Akıl yeniden tazelendi, kapitalizm, anayasacılık ve demokrasiye taze bir pırıltı kazandırıldı. Hatta yurttaşlık cumhuriyetçiliğinin ilk günlerinden kalma yurttaşlık ve sivil toplum gibi kavramların yeniden canlanmaları söz konusu oldu. Üstelik bunların hepsi yalnızca Doğu Avrupa'nın eski komünist toplumlarında değil, tüm dünyada bir araya gelen demokratikleşme ve modernleşme devriminde olup bitmekteydi (örneğin bkz. Rustow 1990; Pye 1990).

Bu gelişmeler post-modernliği eleştirenlerin dikkatlerinden kaçmadı. Bu eleştirmenlere göre bu devrimler hem modernliğin hem de modernleşme kuramının utkucu bir şekilde haklı çıktığını gösterir. Modernliğin yerini post-modernliğe terk etmesi şöyle dursun, modernlik ilkesi şimdi artık daha önce olduğundan çok daha güçlü ve çok daha rakipsizdir. Modernlik ilkesi bugün dünya üzerindeki her toplumun amacını pratik bir şekilde dışavurur. Bizler büyük anlatıların ölümüne değil, modernlik anlatılarının büyük bir ölçekte yeniden doğuşuna tanık olmaktayız. Jeffrey Alexander'ın belirttiği gibi:

Pazar ve demokrasinin son yıllardaki canlanmaları tüm dünyayı kapsayan bir ölçekte gerçekleştiğinden ve bunlar kategorik olarak soyut ve genelleştirici düşünceler olduğundan, evrenselcilik bir kez daha toplum kuramının canlı bir kaynağı haline geldi. Genellik ve kurumsal yöndeşlik nosyonları ve bu nosyonlarla birlikte entelektüellerin ütopyacı bir tarzda anlam sunma fırsatları yeniden ortaya çıktı. Aslında, öyle görünüyor ki, efsane yaratıcı toplum düşüncesinin, savaş sonrasında dördüncü değişkesinin doğumuna tanık olmaktayız. "Neo-modernizm"... bu dönemin yeni tinini daha yaratıcı bir tarzda temsil eden bir terim ortaya çıkıncaya kadar, post-modernleşme kuramının bu evresini bellilemede, kaba saba olmakla birlikte işe yarar bir şekilde kullanılabilir (Alexander 1994: 184-5; karş. Tiryakian 1991).

Alexander aynı zamanda modernleşme kuramının basite kaçan ve eleştirellikten yoksun tarzda yeniden canlandırılması tehlikesi konusunda uyarır. Modernlik, ister araç isterse amaç olarak, yalnızca batılı biçimleriyle özdeş tutulamaz ve tutulmamalıdır. Batılı biçimler modernliğin illle en iyi biçimleri olmadığı gibi, nihai biçimleri de değildir. Japonya örneğinin gayet iyi gösterdiği gibi, modernleşme şimdi yol katettiği zaman ve yereye uygun biçimlerini bulacak olan –tıpkı Hıristiyanlık ve İslamın kendilerini yerel ortamlarına uyarlamış olmaları gibi– küresel bir süreçtir. "Neo-modernizm" post-modern kuramın özelliklerinden bazılarını bir ölçüde üstlenecektir. "Neo-modernizm"in evrenselciliği, zaman ve yerenin tikelliklerini kabul eden bir görecelik tarafından kayıt ve koşul altına alınacaktır. Genel olarak neo-modern kuramların, "yeni bir açıklayıcı bilimsel kuram yaratma doğrultusundaki çabalarını sürdürürlerken bile kendi ideolojik boyutları hakkında merkezsizleştirilmiş, özbilinçli bir düşünümselliği muhafaza etmeye zorlanmaları gerekir... Bu anlamda 'neo-', kendisinin ideolojik ve daha geniş olarak da kuramsal itkisine meydan okusa bile, 'post-' modern kuramla bağdaştırılan dilsel dönüm noktasını bünyesine dahil etmelidir" (Alexander 1994: 192).

Basiretli hiçbir post-modernistin bu düşünceye büyük bir itirazı olmasa gerek. Bu düşünce tartışmayı açık tutmayı sürdürüyor ki, zaten önemli olan da budur. Her durumda kendimizi ister neo-modernist isterse post-modernist olarak adlandıralım; ister post-modernlik içinde isterse Giddens ve Beck'in tercih ettikleri gibi "geç" ya da "radikalleştirilmiş" modernlik içinde yaşadığımızı düşünelim, önemli olan, içinde yaşadığımız zamanın yeniliğini kabul etmektir. Yirminci yüzyılın sonuna yaklaşırken, daha yirmi yıl gibi az bir süre önce mucizevi görünecek (aslında şimdi bile mucizevi görünen) şeylerin olup bittiğini gördük. Güney ve Doğu Avrupa'daki, Güney Afrika ve Güney Amerika'daki, Güney Asya

ve Pasifiğin bazı kısımlarındaki değişimler, birçok kimsenin görmeye ömürlerinin yetmeyeceğini düşündüğü zorbalık örüntülerini parçaladı. İki nükleer gücün koruduğu "dehşet dengesi" yok olup gitti. Bunlar mutluluk veren, umut veren şeylerdir. Bunlarla birlikte daha meşum değişimler ortaya çıktı. İki süper gücün tahakkümü altında olan ve bunun gerektirdiği zoraki pat durumundaki bir dünya, yerini yalnızca tek egemen gücün bulunduğu bir dünyaya bıraktı. Bu durum, kendisinin yarattığı tehlikeli iktidar tekelinden ayrı olarak, yeni endişeler ve güvensizlikler yarattı. Bu durum yeni ya da bastırılmış ayrılıkçılık ve milliyetçilik şeytanlarını, yeni etnik ve ırka dayalı çatışmaları serbest bıraktı. Kanlı iç savaşlar, uzun bir süredir görülmedikleri Orta Asya ve Balkanlar gibi bölgelere geri döndüler. Bundan böyle ataerkil devletin korumasından yoksun kalan halklar arasında yeni eşitsizlikler ve hınçlar doğdu. Pazar ideolojilerinin dünyanın hemen her yerinde kazandığı zafer, şiddetli toplumsal çatışmalar ve belki de yetkeci yönetimlerin yenilenmesi potansiyelini taşımaktadır. Birçok gözlemciye göre, eski dünyanın yerine yeni bir uyumlu liberal devletler sistemi değil, yeni bir "dünya düzensizliği" geçmiştir (karş. Jowitt 1992; Huntington 1993).

Bu kitapta tartıştığımız kuramlar çokluk batı toplumları üzerinde odaklanmıştır. Ama batı, daha önce hiç olmadığı ölçüde, dünyanın geri kalanının bir parçası olmuştur. Bu dünyanın hatırı sayılır bir kısmını, ister iyi diyelim ister kötü, batı denetlemektedir. İncelediğimiz sanayi sonrası toplum kuramlarının bu durumun tamamen farkında oldukları söylenebilir. İster iletişim ve enformasyonun tüm dünyayı pençesine almasını, ister kapitalist ekonominin post-fordist yeniden örgütlenmesini ya da isterse modernliğin belli başlı varsayımlarının bazılarının gözden kaybolmasını betimlesinler, bu kuramlar hem dikkat çekilen gelişmelerin küresel yapısını hem de bu gelişmelerin yönü ve yayılımı konusunda batının oynadığı temel rolü vurgulamıştır. Bunu yapmaları ölçüsünde de bugün dünyadaki en önemli değişimlerin bazılarını ele almamıza elverişli bir ayna sunmaktadırlar.

Bu kitabın temel amacı, söz konusu kuramların geçerliliklerini ayrıntılı bir şekilde tartışmak değildi. Böyle bir girişim çok daha uzun bir kitabın yazılmasını gerektirir. Niyetim daha ziyade bu kuramları serimlemek, olabildiği kadar açık seçik bir açıklama sunmak ve bu kuramlar hakkında birtakım eleştirel sorular ortaya atmaktı. Ama geçerlilik sorunu büsbütün bir köşeye bırakılamaz – yani oldukça amaçsız bir alıştırmayla uğraşmayı istemediğiniz sürece bu sorun kendi haline bırakılamaz.

Umarım bu kuramların içinde bulunduğumuz mevcut duruma seslenebildiklerini gösterebilmişimdir. Tüm öbür kuramlar gibi bunlar da tek

yanlı ve abartılıdır. İşe yarar ve kışkırtıcı olmalarının nedeni de budur. Ele alınması gereken pek çok şeyi ihmal ettiklerine kuşku yok. Bu kuramlar batı toplumlarının son yıllardaki tecrübelerinden doğduklarından, tikel kültürlerde ve hatta tikel sınıflarda yatan kökenlerinin damgasını gereğinden fazla taşıyor olabilirler. Son yirmi yılda görülen değişimler ve bunların hâlâ belirsiz olan sonuçları, önümüzdeki yıllarda bu kuramları farklı bir ışık altında görmemize yol açabilir. Ne var ki, benim açımdan kayda değer görünen, bu kuramların dünyanın şimdiki halinin ne kadarını kavrayabildikleridir. Bizler enformasyon ve iletişimle dolup taşan bir dünyada yaşıyoruz. Çalışmanın mahiyeti ve sanayi örgütlenmesi hakikaten cesaret kırıcı bir hızla değişiyor. Aslında modern toplumlar, modernlikten vazgeçmemiş olsalar bile modernliğin klasik tutumlarının birçoğunun cidden sorgulanabilir hale geldiği bir noktaya ulaştı.

Son olarak, bu kuramların oldukça cazip başka bir boyutu daha var. Bu kuramlar kapsam açısından haris, tarihsel değişimlere ise duyarlı olup akademik disiplinlerin sınırları tarafından kısıtlanmaya tahammülsüzdür. Kuvvetli profesyonel ve politik güçlerin toplum bilimlerini, şimdiye kadar görüldüğünden daha dar bir kapsamda teknik nitelikte olmaya teşvik ettikleri bir dönemde, tüm bu niteliklerin hoşnutlukla karşılanmaları gerekir. Sanayi sonrası kuramı, tanımı gereği, ondokuzuncu yüzyıl sosyolojisinin bıraktığı klasik mirastan, hiç değilse düşüncelerin içerikleri çerçevesinde kopmaya çalışmaktadır. Ama bu geleneğin ruhunu sürdürmektedir ve sırf bu nedenle bile dikatlerimizi bu kuram üzerinde yoğunlaştırmamızı ve saygı-göstermemizi hak etmektedir.

Notlar

1) Değişimleri kişisel düzeyden küresel düzeye kadar eksiksiz ele alıp uğraşma yönünde bazı cüretkâr ve kışkırtıcı çabalar olduğunu söylemek zorundayız –örneğin bkz. Beck 1992, Giddens 1990, 1991, 1992 ve Beck vd. 1994. Ayrıca, şimdi "küreselleşme" hakkında artık kayda değer bir literatür mevcut: Örneğin bkz. Featherstone 1990, Sklair 1991 ve Robertson 1992.

2) Uzamsal sınırların elektronik medya tarafından çökertilmesi, Joshua Meyrowitz gibi bazı yazarların, enformasyon toplumunun yalnızca özneyi değil, ama aynı zamanda toplumu, tıpkı geçmişteki göçebe toplumlarında olduğu gibi, serbestçe kayan çizgiler doğrultusunda yeniden oluşturduğunu düşünmelerine yol açtı.

İçinde bulunduğumuz 'enformasyon çağı'nın birçok özelliği, toplumsal ve politik biçimlerin en ilkeline, yani avcı ve toplayıcı topluma benzememize yol açmaktadır. Göçebe halklar gibi avcı ve toplayıcıların da üstünde yaşadıkları toprakla aralarında bir bağlılık

ilişkisi yoktur. Onların da "yer duygusu" pek azdır; özgül faaliyetler büsbütün özgül fiziksel ortamlara bağlanıp sabitlenmemiştir. Hem avcı ve toplayıcı toplumlarda hem de elektronik toplumlarda sınırların yokluğu, bu ikisi arasında çarpıcı koşutluklara yol açıyor. Bizimkinden önceki tüm toplumlar arasında avcı ve toplayıcı toplumlar, erkek ve kadın rolleri, çocuklar ve yetişkinler, önderler ve izleyiciler arasındaki ilişkiler çerçevesinde en eşitlikçi eğilimleri içeren toplumlardı. Birçok 'ayrı yerler'i ya da ayrı toplumsal alanları muhafaza etmenin zorluğu, herkesin birbirinin işine burnunu sokması eğilimini doğuruyor (Meyrowitz, 1986: 315).

3) Hatta dünyadaki mevcut tüm bilginin bir alaşımı ve deposu olan bir "Dünya Beyni" fikrini tasarlamıştı ve bu tasarısıyla da Internet lehine ortaya atılan iddiaları da öndelemişti. *The Open Conspiracy* 1928 yılında, *The World Brain* 1938 yılında yayımlanmıştı, ama her iki kitap da Wells'in Birinci Dünya Savaşı'ndan önce geliştirdiği fikirlere dayanıyordu.

4) Anthony Giddens ve Ulrich Beck gibi bazi araştırmacıların bu yeniden düşünme işini "post-modernlik"ten ziyade "geç", "radikalleşmiş" ya da "düşünümsel" modernlik yaftası altında yapmayı seçiyor olmaları esas meseleyi etkilemez. Tersine, bu söylediğimizi onaylar. Bu düşünürlerin de modernlikteki değişimler üzerine düşünüm geliştirmek için yeni bir terim ya da kavramın zorunlu olduğu konusunda post-modernistlerle anlaştıklarını gösterir. Bkz. Giddens 1990; Beck 1992; Beck vd. 1994.

5) Rorty'nin gösterdiği gibi, modernlik ve post-modernlik üzerine yapılan tartışmanın, düşünümsel faaliyetlerini o dönemde modernleşme akımlarının zar zor ulaştığı bir ülkede icra eden bir grup Alman düşünürünün –Kant'tan Nietzsche'ye– düşünceleri etrafında dönmesi epeyce olağandışı bir durumdur. Britanya, Fransa ya da Belçika'yla karşılaştırıldığında ondokuzuncu yüzyılın başlarındaki Almanya, Avrupa'daki en az modern toplumlardan biriydi. Karl Mannheim'ın belirttiği gibi, Almanya'daki etkin bir muhafazakâr düşünce okulunun sahip olduğu gücün nedeni de budur. Modernliğin temel taşıyıcıları Sanayi Devrimi'nin ve Politik Devrimin anavatanları olan Britanya ve Fransa'ydı. Bu çifte devrimin harekete geçirdiği ciddi ekonomik ve toplumsal değişimleri tartan da, Smith'ten Mill'e ve Saint-Simon'dan Comte'a bu ülkelerin düşünürleriydi. Alman düşünürler arasından yalnızca Marx, modernlik üzerine bu spekülatif düşünce geleneğinden kopmuştu. Gayet iyi bilindiği gibi, Manchester yaşamındaki deneyimiyle Marx'ı kapitalist sanayiciliğin ayrıntılı bir şekilde serimlenmesine (bu esnada örnek durum olarak İngiltere'ye eğilmişti) yönelten itkinin kaynağı da arkadaşı Friedrich Engels'ti.

6) Karş. Berman: "1989 yalnızca büyük bir yıl değil, aynı zamanda büyük bir *modernist* yıldı. Birincisi, milyonlarca insan, tarihlerinin sona ermediğini, kendi tarihlerini yapma kapasitesine sahip olduklarını öğrenmişlerdi... İkincisi, kendi hareketlerinin orta yerinde bu erkekler ve kadınlar birbirleriyle özdeşleşmişlerdi: Farklı diller ve deyişler içerisinde olsalar bile, birbirlerinden binlerce mil uzakta olsalar bile, öykülerinin nasıl da tek bir öykü olduğunu, modern dünyayı nasıl da hep birlikte kendi dünyaları haline getirmeye çalıştıklarını görmüşlerdi" (Berman 1992: 55).

Kaynakça

Abercrombie, N., Hill, S. ve Turner, B. S. 1986: *Sovereign Individuals of Capitalism*. Londra: Allen and Unwin.

Abrams, M. H. 1985: *A Glossary of Literary Terms*, altıncı baskı. Fort Worth, TX: Harcourt Brace Jovanovich.

Adas, M. 1994: 'Between Triumphalism and Apocalypse: The Great Transformation and the Global Predicament at Two Fin de Siécles'. Konferansta sunulan metin, 'At the End of the Century: Looking Back to the Future', Library of Congress, Washington D.C., Kasım 3-5.

Agnew, J. A. ve Duncan, J. S. (ed.) 1989: *The Power of Place*. Boston: Unwin Hyman.

Aglietta, M. 1979: *A Theory of Capitalist Regulation: The U.S. Experience*. Londra: Verso.

Aglietta, M. 1982: 'World Capitalism in the Eighties'. *New Left Review*, 136: 5-41.

Alexander, J. 1994: 'Modern, Anti, Post and Neo: How Social Theories Have Tried to Understand the "New World" of "Our Time". *Zeitschrift für Soziologie*, 23 (3): 165-97.

Amin, A. 1989: 'A Model of the Small Firm in Italy'. In Goodman, 1989: 111-22.

— 1991: 'Flexible Specialization and Small Firms in Italy: Myths and Realities'. In Pollert 1991a: 119-37.

— 1994: 'The Difficult Transition from Informal Economy to Marshallian Industrial District'. *Area*, 26 (1): 13-24.

Amin, A. ve Robins, K. 1990: 'Industrial Districts and Regional Development: Limits and Possibilities'. In Pyke, 1990: 185-219.
Amin, A. and Thrift, N. 1993: 'Globalization, Institutional Thickness and Local Prospects.' *Revue d'Economie Régionale et Urbaine*, 3: 406-27.
Amsden, A. 1990: 'Third World Industrialization: "Global Fordism" or a New Model?' *New Left Review*, 182: 5-31.
Anderson, P. 1984: 'Modernity and Revolution'. *New Left Review*, 144: 96-113.
— 1994: *The Ends of Histroy*. Londra: Verso.
Appadurai, A. 1990: 'Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy.' In Featherstone 1990: 295-310.
Appelbaum, E. ve Albin, P. 1989: 'Computer Rationalization and the Transformation of Work: Lessons from the Insurance Industry.' In Wood 1989a: 247-65.
Ariès, P. 1973: *Centuries of Childhood*. Harmondsworth: Penguin Books.
Arnold, M. 1970: 'On the Modern Element in Literature' (1857). In P. J. Keating (ed.), *Matthew Arnold: Selected Prose*. Harmondsworth: Penguin Books, 57-75.
Arriaga, P. 1985: 'Toward a Critique of the Information Economy.' *Media, Culture and Society*, 7: 271-96.
Ashley, D. 1990: 'Habermas and the Completion of the "Project of Modernity."' In Turner 1990a: 88-107.
Bacon, F. 1860: *The Physical and Metaphysical Works of Lord Bacon*, ed. J. Devey. Ariés: Henry Bohn.
Bacon, F. 1906: *Essays*. London: Blackie and Son.
Baker, K. 1982: *Towards an Information Economy*. London: Deportment of Trade and Industry.
Bamford, J. 1987: 'The Family, Agriculture and the Community in Italian Small Firm Development.' Acton Society Conference'ta sunulan metin, 'Small Firms in Italy', Fiesole, 14-16 Nisan.
Baran, B. 1988: 'Office Automation and Women's Work: The Technological Transformation of the Insurance Industry'. In Pahl 1988: 684-706.
Barker, J. 1981: 'Technological Change and Quick Obsolescence of Qualifications. FAST seminerinde sunulan metin, 'Attitudes to Work', Marsilya, 23-26 Kasım.
Barnaby, F. 1982: 'Microelectronics in War'. In Friedrichs and Schaff 1982: 243-72.
Barron, I. ve Curnow, R. 1979: *The Future with Microelectronics: Forecasting the Effects of Information Technology*. Londra: Frances Pinter.
Barth, J. 1992. 'The Literature of Replenishment: Postmodernist Fiction'. In Jecks 1992a: 172-80.
Baudelaire, C. 1981: *Selected Writings on Art and Artists*, çev.; P. E. Charvet. Cambridge: Cambridge University Press.
Baudrillard, J. 1983: 'The Ecstasy of Communication'. In Foster 1983: 126-34.
— 1987a: 'Modernity'. *Canadian Journal of Political and Social Theory*, 11 (3): 63-72.
— 1987b: *Forget Foucault* and *Forget Baudrillard: An Interview with Sylvère Lotringer*. New York: Semiotext(e).
— 1988a: *Selected Writings*, ed. M. Poster. Cambridge: Polity Press.
— 1988b: 'Simulacra and Simulations'. In Baudrillard 1988a: 166-84.
— 1989: *America*. Londra: Verso. Bauman, Z. 1987: *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-Modernity and Intellectuals*. Cambridge: Polity Press.

— 1992: *Intimations of Postmodernity*. Londra ve New York: Routledge.
Becattini, G. 1978: 'The Development of Light Industry in Tuscany: An Interpretation'. *Economic Notes*, 2/3: 107-23.
— 1990: 'The Marshallian Industrial District as a Socio-Economic Notion'. In Pye et al. 1990: 37-51.
Beck, U. 1992: *Risk Society: Towards a New Modernity*, çev.; M. Ritter. Londra: Sage Publications.
Beck, U., Giddens, A. ve Lash, S. 1994: *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Cambridge: Polity Press.
Becker, C. L. 1932: *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*. New Haven: Yale University Press.
Bell, D. 1973: *The Coming of Post-Industrial Society*. New York: Basic Books.
— 1976: *The Cultural Contradictions of Capitalism*. Londra: Heinemann.
— 1980a: 'The Social Framework of the Information Society'. In Forester 1980: 500-49.
— 1980b: 'Teletext and Technology'. In *Sociological Journeys: Essays 1960-1980*, Londra: Heinemann, 34-65.
— 1980c: 'Beyond Modernism, Beyond Self.' In *Sociological Journeys: Essays 1960-1980*, London: Heinemann, 275-302.
— 1987: 'The world and the United States in 2013'. *Daedalus*, 116: 1-31.
Bellah, R., Madsen, R., Sullivan, W., Swidler, A. ve Tipton, S. 1985: *Habits of the Heart*. Berkeley, CA: University of California Press.
Bellandi, M. 1989a: 'The Role of Small Firms in the Development of Italian Manufacturing Industry'. In Goodman et al. 1989: 31-68.
Bellandi, M. 1989b: 'The Industrial District in Marshall'. In Goodman et al. 1989: 136-52.
Benedetti, F. de, 1979: 'The Impact of Electronic Technology in the Office'. *Financial Times* Conference: *Tomorrow in World Electronics*, Mart 21-22. Londra: Financial Times.
Beniger, J. R. 1986: *The Control Revolution: Technological and Economic Origins of the Information Society*. Cambridge, MA ve Londra: Harvard University Press.
Berger, S. ve Piore, M. J. 1980: *Dualism and Discontinuity in Industrial Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
Berman, M. 1983: *All That Is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity*. Londra: Verso.
Berman, M. 1992: 'Why Modernism still Matters'. In Lash and Friedman 1992: 33-58.
Bernstein, R. J. (ed.) 1985: *Habermas and Modernity*. Cambridge: Polity Press.
Beynon, H. 1973: *Working for Ford*. Harmondsworth: Penguin Books.
Biddiss, M. D. 1977: *The Age of the Masses: Ideas and Society in Europe Since 1870*. Harmondsworth: Penguin Books.
Bjorn-Anderson, N., Earl, M., Holst, O. ve Mumford, E. (ed.) 1982: *Information Society: For Poorer*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
Block, F. 1990: *Postindustrial Possibilities: A Critique of Economic Discourse*. Berkeley, CA: University of California Press.
Blumberg, P. 1980: *Inequality in An Age of Decline*. New York: Oxford University Press.

Boden, D. 1992: 'Reinventing the Global Village: Communication and the Revolutions of 1989'. In A. Giddens (ed.), *Human Societies: A Reader*, Cambridge: Polity Press, 327-31.

Boden, M. 1980: 'The Social Implications of Intelligent Machines'. In Forester 1980: 439-52.

Boyer, R. 1990: *The Regulation School: A Critical Introduction*. New York: Columbia University Press.

Bradbury, M. ve McFarlane, J. (ed.) 1976: *Modernism: 1980-1930*. Londra: Penguin Books.

Brain, D. 1995: 'From Public Housing to Private Communities'. In J. Weintraub and K. Kumar (ed.), *Public and Private in Thought and Practice*, Chicago: University of Chicago Press.

Braun, E. ve MacDonald, S. 1978: *Revolution in Miniature: The History and Impact of Semiconductor Electronics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Braverman, H. 1974: *Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century*. New York ve Londra: Monthly Review Press.

Brenner, R. ve Glick, M. 1991: 'The Regulation Approach: Theory and History'. *New Left Review*, 188: 45-119.

Brunt, R. 1989: 'The Politics of Identity'. In Hall and Jacques 1989a: 150-9.

Brusco, S. 1982: 'The Emilian Model: Productive Decentralisation and Social Integration'. *Cambridge Journal of Economics*, 6: 167-84.

Brusco, S. 1986: 'Small Firms and Industrial Districts: The experience of Italy'. In D. Keeble and E. Wever (ed.), *New Firms and Regional Development in Europe*, Londra: Croom Helm, 184-202.

Brusco, S. 1989: 'A Policy for Industrial Districts'. In Goodman et al. 1989: 259-69.

Brzezinski, Z. 1971: *Between Two Ages: America's Role in the Technetronic Era*. New York: Viking Press.

Bullock, A. 1976: 'The Double Image'. In Bradbury and McFarlene 1976: 58-70.

Bürger, P. 1992: 'The Decline of Modernism'. In *The Decline of Modernism*, çev.; N. Walker, Cambridge: Polity Press, 32-47.

Burns, T. (ed.) 1992: *After History? Francis Fukuyama and His Critics*. Londra: Eurospan.

Bury, J.B. 1955: *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth*. New York: Dover Publications.

Calinescu, M. 1987: *Five Faces of Modernity*. Durham, NC: Duke University Press.

Callinicos, A. 1989: *Against Postmodernism: A Marxist Critique*. Cambridge: Polity Press.

Carnoy, M., Castells, M., Cohen, S. ve Cardoso, F. H. 1993: *The World Economy in the Information Age*. London: Macmillan.

Carter, E., Donald, J. ve Squires, J. (ed.) 1993: *Space and Place: Theories of Identity and Location*. Londra: Lawrence and Wishart.

Castells, M. 1989: *The Informational City: Information Technology, Economic Restructuring and the Urban- Regional Process*. Oxford: Basil Blackwell.

Child, J. 1988: 'Managerial Strategies, New Technology and the Labour Process'. In Pahl 1988: 229-57.

Clark, T. J. 1973: *The Absolute Bourgeois: Artists and Politics in France 1848-1851*. Londra: Thames and Hudson.

Clark, T. J. 1982: 'Clement Greenberg's Theory of Art.' *Critical Inquiry*, 9 (1), 139-56.
Clarke, S. 1990a: 'The Crisis of Fordism or the Crisis of Social Democracy?' *Telos*, 83, 71-98.
Clarke, S. 1990b: 'New Utopias for Old: Fordist Dreams and Post-Fordist Fantasies'. *Capital and Class*, 42, 131-55.
Coleman, A. 1985: *Utopia on Trial: Vision and Reality in Planned Housing*. Londra: Hilary Shipman.
Collingwood, R. G. 1961: *The Idea of History*. Oxford: Oxford University Press.
Connor, S. 1989: *Postmodernist Culture: An Introduction to Theories of the Contemporary*. Oxford: Basil Blackwell.
Cook, P. 1988: 'Modernity, Postmodernity and the City.' *Theory, Culture and Society*, 5: 475-92.
Cooley, M. 1981: *Architect or Bee? The Human/Technology Relationship*. Slough: Langley Technical Services.
— 1982: 'Computers, Politics and Unemployment'. In Sieghart 1982: 72-97.
Crompton, R. ve Reid, S. 1983: 'The Deskilling of Clerical Work'. In S. Wood (ed.), *The Degradation of Work? Skill, Deskilling and the Labour Process*, London: Hutchinson, 163-78.
Crook, S., Pakulski, J. ve Waters, M. 1992: *Postmodernization: Change in Advanced Society*. Londra: Sage Publications.
Davis, M. 1992: *City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles*. London: Vintage.
Derrida, J. 1994: *Specters of Marx*. Londra ve New York: Routledge.
Descartes, R. 1968: *Discourse on Method and the Meditations*, çev.; F. E. Sutcliffe. Londra: Penguin Books.
Dore, R. 1987: *Flexible Rigidities: Industrial Policy and Structural Adjustment in the Japanese Economy, 1970-1980*. Londra: Athlone Press.
Douglas, S. ve Guback, T. 1984: 'Production and Technology in the Communication/Information Revolution'. *Media, Culture and Society*, 6, 233-45.
Drucker, P. 1969: *The Age of Discontinuity*. Londra: Heinemann.
Eagleton, T. 1985: 'Capitalism, Modernism and Revolution'. *New Left Review*, 152, 60-73.
Eco, U. 1987: *Travels in Hyperreality*, çev.; W. Weaver. Londra: Picador.
— 1992: 'Postscript to *The Name of the Rose*'. In Jencks 1992a: 73-5.
Edwards, R. 1979: *Contested Terrain: The Transformation of the Workplace in the Twentieth Century*. Londra: Heinemann.
Evans, J. 1982: 'The Worker and the Workplace'. In Friedrichs and Schaff 1982: 157-87.
Featherstone, M. (ed.) 1990: *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. Londra: Sage Publications.
Ferguson, M. (ed.) 1986: *New Communication Technologies and the Public Interest*. Londra ve Beverly Hills, CA: Sage Publications.
Ferkiss, V. 1979: 'Post-Industrial Society: Theory, Ideology, Myth'. *Political Science Reviewer*, 9, 61-102.
Fiedler, L. 1971: *The Collected Essays of Leslie Fidler*, vol. 2. New York: Stein and Day.
Foden, G. 1994: 'Trawling in Cyberspace'. *Times Literary Supplement*, 13 Mayıs, 11.
Forester, T. (ed.) 1980: *The Microelectronics Revolution*. Oxford: Basil Blackwell.

— (ed.) 1985: *The Information Technology Revolution*. Oxford: Basil Blackwell.
— 1987: *High-Tech Society: The Story of the Information Technology Revolution*. Oxford: Basil Blackwell.
— 1988: 'The Myth of the Electronic Cottage'. *Futures*, 20 (3), 227-40.
Foster, H. (ed.) 1983: *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*. Port Townsend, Washington: Bay Press.
Foucault, M. 1970: *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. Londra: Tavistock Publications.
Freeman, C. 1987: 'Information Technology and Change in the Techo-Economic Paradigm. 'In Freeman and Soete 1987: 49-69.
Freeman, C. ve Soete, L. (ed.) 1987: *Technical Change and Full Employment*. Oxford: Basil Blackwell.
Friedrichs, G. 1982: Microelectronics and Macroeconomics'. In Friedrichs and Schaff 1982: 189-211.
Friedrichs, G. ve Schaff, A. (ed.) 1982: *Microelectronics and Society: For Better or For Worse*. Oxford: Pergamon Press.
Frisby, D. 1985: *Fragments of Modernity: Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin*. Cambridge: Polity Press.
Fukuyama, F. 1989: 'The End of History?' *The National Interest*, 16, 3-18.
— 1992: *The End of Histroy and the Last Man*. Londra: Penguin Books.
Garrett, J. and Wright, G. 1980: 'Micro is Beautiful'. In Forester 1980: 488-96.
Geertz, C. 1983: *Local Knowledge: Futher Essays in Interpretive Anthropohogy*. New York: Basic Books.
Gellner, E. 1988: *Plough, Sword and Book: The Structure of Human History*. Londra: Collins Harvill.
Gellner, E. 1992: *Postmodernism, Reason and Religion*. Londra: Routledge.
Gershuny, J. I. 1978: *After Industrial Society? The Emerging Self-Service Economy*. Londra: Macmillan.
Gershuny, J. I. ve Miles, I. 1983: *The New Service Economy: THe Transformation of Employment in Industrial Societies*. Londra: Frances Pinter.
Gibbins, J. R. (ed.) 1989: *Contemporary Political Culture: Politics in a Postmodern Age*. Londra: Sage Publications.
Gibson, W. 1984: *Neuromancer*. New York: Ace Books.
Giddens, A. 1990: *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
— 1991: *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity Press.
— 1992: *The Transformation of Intimacy*. Cambridge: Polity Press.
Gill, C. 1985: *Work, Unemployment and the New Technology*. Cambridge: Polity Press.
Goldthorpe, J. 1982: 'On the Service Class, its Formation and Future'. In A. Giddens and G. Mackenzie (ed.), *Social Class and the Division of Labour*, Cambridge: Cambridge University Press, 162-85.
Goodman, E. 1989: 'The Political Economy of the Small Firm in Italy'. In Goodman et al. 1989: 1-30.
Goodman, E., Bamford, J. ve Saynor, P. (ed.) 1989: *Small Firms and Industrial Districts in Italy*. Londra: Routledge.
Gordon, D. M. 1988: 'The Global Economy: New Edifice or Crumbling Foundations? *New Left Review*, 168, 24-64.

Gorz, A. 1982: *Farewell to the Working Class: An Essay on Post-Industrial Socialism*, çev.; M. Sonenscher. Londra: Pluto Press.
Gorz, A. 1989: *Critique of Economic Reason*. Londra: Verso.
Greenberg, C. 1980: *The Notion of 'Post-Modern'*. Sydney: Bloxham and Chambers.
— 1993: 'Avant-Garde Attitudes: New Art in the Sixties' [1969]. In J. O'Brian (ed.), *Clement Greenberg: The Collected Essays and Criticism*, cilt 4, Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 292-303.
Gramsci, A. 1971: 'Americanism and Fordism'. In Q. Hoare and G. Nowell-Smith (ed.), *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, Londra: Lawrence and Wishart, 277-318.
Griffin, D. R. (ed.) 1988: *The Re-enchantment of Science: Postmodern Proposals*. Albany: State University of New York Press.
Gurevich, A. J. 1985: *Categories of Medieval Culture*, çev.; G. L. Campbell. Londra: Routledge and Kegan Paul.
Guy, K. 1987: 'The UK Tertiary Sector'. In Freeman and Soete 1987: 169-88.
Habermas, J. 1981: 'Modernity versus Postmodernity'. *New German Critique*, 22, 3-14.
— 1987: *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, çev.; F. Lawrence. Cambridge: Polity Press.
— 1991a: *The Structural Transformation of the Public Sphere*, çev.; T. Burger and F. Lawrence. Cambridge, MA: MIT Press.
— 1991b: 'What Does Socialism Mean Today? The Revolutions of Recuperation and the Need for New Thinking'. In R. Blackburn (ed.), *After the Fall: The Failure of Communism and the Future of Socialism*, Londra: Verso, 25-46.
— 1992: 'Further Reflections on the Public Sphere'. In C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MA: MIT Press, 421-57.
Hakim, C. 1988: 'Homeworking in Britain'. In Pahl 1988: 609-32.
Hall, P. 1988: *Cities of Tomorrow: An Intellectual History of Urban Planning and Design in the Twentieth Century*. Oxford: Basil Blackwell.
Hall, S. ve Jacques, M. (ed.) 1989a: *New Times: The Changing Face of Politics in the 1990s*. Londra: Lawrence and Wishart.
— 1989b: 'Introduction'. In Hall and Jacques 1989a: 11-20.
Hamelink, C. J. 1986: 'Is There Life after the Information Society? 'In M. Traber (ed.), *The Myth of the Information Revolution: Social and Ethical Implications of Communication Technology*, Londra ve Beverly Hills, CA: Sage Publications, 7-20.
Havrey, D. 1989: *The Condition of Postmodernity: An Inquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Basil Blackwell.
Hassan, I. 1985: 'The Culture of Postmodernism'. *Theory, Culture and Society*, 2 (3), 119-31.
— 1987: *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture*. Columbus, Ohio: Ohio State University Press.
— 1992: 'Pluralism in Postmodern Perspective'. In Jencks 1992a: 40-72.
Havel, V. 1992: 'The End of the Modern Era'. *New York Times*, Mart 1, 15.
Hebdige, D. 1988: *Hiding in the Light: On Images and Things*. Londra ve New York: Routledge.
Hegel, G. F. W. 1956: *The Philosophy of History*, çev.; J. Sibree. New York: Dover Publications.

— 1971: 'The Positivity of the Christian Religion' [1795-1800]. In *Early Theological Writings: G. F. W. Hegel*, çev.; T. M. Knox, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 67-181.
Heim, M. 1994: *The Metaphysics of Virtual Reality*. Oxford: Oxford University Press.
Heller, A. 1990: *Can Modernity Survive?* Cambridge: Polity Press.
Heller, A. ve Feher, F. 1988: *The Postmodern Political Condition*. Cambridge: Polity Press.
Henderson, H. 1978: *Creating Alternatives Futures*. New York: Berkeley Publishing Corporation.
Hepworth, M. E. 1989: *Geography of the Information Revolution*. Londra: Belhaven Press.
Hines, C. ve Searle, G. 1979: *Automatic Unemployment*. Londra: Earth Resources Research.
Hirsch, F. 1977: *Social Limits to Growth*. Londra: Routledge and Kegan Paul.
Hirst, P. and Zeitlin, J. 1991: 'Flexible Specialization versus Post-Fordism: Theory, Evidence and Policy Implications'. *Economy and Society*, 20 (1), 1-56.
Hitchcock, H. R. 1968: *Architecture: Nineteenth and Twentieth Centuries*, üçüncü baskı. Harmondsworth: Penguin Books.
Hobsbawm, E. J. 1987: *The Age of Empire 1875-1914*. Londra: Weidenfeld and Nicolson.
— 1994: *Age of Extremes: The Short 20th Century*. Londra: Michael Joseph.
Howe, I. 1970: 'Mass society and Post-Modern Fiction' [1959]. In I. Howe (ed.), *The Decline of the New*, New York: Harcourt, Brace and World, 190-207.
Hughes, H. S. 1958: *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought 1890-1930*. New York: Vintage Books.
Huntington, S. P. 1993: 'The Clash of Civilizations?' *Foreign Affairs*, 72 (Yaz): 22-49.
Hutcheon, L. 1988: *A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction*. Londra ve New York: Routledge.
Huyssen, A. 1992: 'Mapping the Postmodern'. In Jencks 1992a: 40-72.
Hyman, A. 1980: *The Coming of the Chip*. Londra: New English Library.
Hyman, R. 1991: '*Plus ça change?* The Theory of Production and the Production of Theory'. In Pollert 1991a: 259-83.
Ide, T. R. 1982: 'The [New] Technology'. In Friedrichs and Schaff 1982: 37-88.
Jacobs, J. 1965: *The Death and Life of Great American Cities*. Harmondsworth: Penguin Books.
Jameson, F. 1992: *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Londra: Verso.
Jay, M. 1993: 'Apocalypse and the Inability to Mourn'. In *Force-Fields: Between Intellectual History and Cultural Criticsm*, Londra: Routledge, 84-98.
Jencks, C. 1977: *The Language of Post-Modern Architecture*, birinci baskı. Londra: Academy Editions.
— 1989: *What is Post-Modernism?*, üçüncü baskı. Londra: Academy Editions.
— (ed.) 1992a: *The Post-Modern Reader*. Londra: Academy Editions.
— 1992b: 'The Post-Modern Agenda'. In Jecks 1992a: 10-39.
— 1992c: 'The Post-Avant-Garde'. In Jencks 1992a: 215-24.
Jenkins, C. ve Sherman, B. 1979: *The Collapse of Work*. Londra: Eyre Methuen.
Jensen, J. 1989: 'The Talents of Women, the Skills of Men: Flexible Specialization and Women'. In Wood 1989a: 141-55.

Jessop, B., Bonnett, K., Bromley, S. ve Ling, T. 1987: 'Popular Capitalism, Flexible Accumulation and Left Strategy'. *New Left Review*, 165, 104-22.
Jones, Barry 1982: *Sleepers, Wake! Technology and the Future of Work*. Brighton: Wheatsheaf.
Jones, Bryn 1982: 'Destruction or Redistribution of Engineering Skills? The Case of Numerical Control'. In S. Wood (ed.), *The Degradation of Work?*, Londra: Hutchinson, 179-200.
Jones, R. F. 1961: *Ancients and Moderns: A Study of the Rise of the Scientific Movement in Seventeenth Century England*, ikinci baskı. Berkeley, CA: University of California Press.
Jones, T. (ed.) 1980: *Microelectronics and Society*. Milton Keynes: Open University Press.
Jowitt, K. 1992: *New World Disorder: The Leninist Extinction*. Berkeley, CA: University of California Press.
Jussawalla, M. 1985: 'Constraints on Economic Analysis of Transborder Data Flows'. *Media, Culture and Society*, 7, 297-312.
Kellner, D. 1988: 'Postmodernism and Social Theory'. *Theory, Culture and Society*, 5: 239-69.
Kermode, F. 1961: *Romantic Image*. Londra: Routledge and Kegan Paul.
— 1968a: 'Modernisms'. In *Continuities*, Londra: Routledge and Kegan Paul, 1-32.
— 1968b: *The Sense of An Ending: Studies in the Theory of Fiction*. Londra: Oxford University Press.
— 1989: *History and Value*. Oxford: Clarendon Press.
King, A. 1982: 'A New Industrial Revolution or Just Another Technology?' In Friedrichs and Schaff 1982: 1-36.
Kishida, J. 1994: 'The Technology of Global Management'. Konferansta sunulan metin, 'At the End of the Century: Looking Back at the Future', Library of Congress, Washington D.C., Kasım 3-5.
Klibansky, R. 1936: 'Standing on the Shoulders of Giants'. *Isis*, 26, 147-9.
Kolakowski, L. 1990: 'Modernity on Endless Trial'. 'In *Modernity on Endless Trial*, Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 3-13.
Koselleck, R. 1985: *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, çev.; K. Tribe. Cambridge, MA: MIT Press.
Kraft, P. 1987: 'Computers and the Automation of Work'. In Kraut 1987: 89-105.
Kraut, R. E. (ed.) 1987: *Technology and the Transformation of White-Collar Work*. Hillside, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
Kuhn, S. 1989: 'The Limits to Industrialization: Computer Software Development in a Large Commercial Bank'. In Wood 1989a: 266-78.
Kumar, K. (ed.) 1971: *Revolution: The Theory and Practice of a European Idea*. London: Weidenfeld and Nicolson.
— 1978: *Prophecy and Progress: The Sociology of Industrial and Post-Industrial Society*. Harmondsworth: Penguin Books.
— 1988a: *The Rise of Modern Society: Aspects of the Social and Political Development of the West*. Oxford: Basil Blackwell.
— 1988b: 'The Limits and Capacities of Industrial Capitalism'. In Kumar 1988a: 100-28.

— 1988c: 'The Rise of Modern Society'. In Kumar 1988a: 3-35.
— 1988d: 'Twentieth Century Revolutions in Historical Perspective'. In Kumar 1988a: 169-205.
— 1992: 'The Revolutions of 1989: Socialism, Capitalism and Democracy'. *Theory and Society*, 21, 309-56.
— 1993: 'The End of Utopia? The End of Socialism? The End of History?' In K. Kumar and S. Bann (ed.), *Utopias and the Millennium*, Londra: Reaktion Books, 63-80.
— 1995a: 'Apocalypse, Millennium and Utopia Today'. In M. Bull (ed.), *Apocalypse Theory*, Oxford: Basil Blackwell.
— 1995b: 'The 1989 Revolutions and the Idea of Revolution'. In R. Kilminster and I. Varcoe (ed.), *Culture, Modernity and Revolution*, Londra: Routledge.
— 1995c: 'Home: The Nature of Private Life at the End of the Twentieth Century.' In J. Weintraub and K. Kumar (ed.), *Private and Public in Thought and Practice*, Chicago: University of Chicago Press.
Laclau, E. ve Mouffe, C. 1985: *Hegemony and Socialist Strategy*. Londra: Verso.
Lane, C. 1988: 'New Technology and Clerical Work'. In D. Gallie (ed.), *Employment in Britain*, Oxford: Basil Blackwell, 67-101.
Lash, S. 1990: *Sociology of Postmodernism*. Londra ve New York: Routledge.
Lash, S. ve Friedman, J. (ed.) 1992: *Modernity and Identity*. Oxford: Basil Blackwell.
Lash, S. ve Urry, J. 1987: *The End of Organized Capitalism*. Cambridge: Polity Press.
Lash, S. ve Urry, J. 1994: *Economies of Signs and Space*. Londra: Sage Publications.
Leadbeater, C. 1989: 'Power to the Person'. In Hall and Jacques 1989a: 137-49.
Leadbeater, C. ve Lloyd, J. 1987: *In Search of Work*. Harmondsworth: Penguin Books.
Le Goff, J. 1982: *Time, Work and Culture in the Middle Ages*, çev.; A. Goldhammer. Chicago: University of Chicago Press.
Levin, H. 1966: 'What was Modernism?' In *Refractions: Essays in Comparative Literature*, New York: Oxford University Press, 271-95.
Lipietz, A. 1982: 'Towards Global Fordism?' *New Left Review*, 132, 33-47.
— 1987: *Miracles and Mirages: The Crisis of Global Fordism*. Londra: Verso.
— 1989: 'The Debt Problem, European Integration, and the New Phase of the World Crisis'. *New Left Review*, 178, 37-50.
— 1992: *Towards a New Economic Order:Postfordism, Ecology and Democracy*. Cambridge: Polity Press.
Littler, C. R. 1978: 'Understanding Taylorism'. *British Journal of Sociology*, 29, 185-202.
Littler, C. R. 1982: *The Development of the Labour Process in Capitalist Societies*. Londra: Heinemann.
Lovering, J. 1990: 'A Perfunctory Sort of Post-Fordism: Economic Restructuring and Labour Market Segmentation in Britain in the 1980s'. *Work, Employment and Society*, Mayıs özel sayısı, 9-28.
Löwith, K. 1949: *Meaning in History*. Chicago: University of Chicago Press.
Lyon, D. 1988: *The Information Society: Issues and Illusions*. Cambridge: Polity Press.
Lyon, D. 1994: *Postmodernity*. Buckingham: Open University Press.
Lyotard, J-F. 1984a: *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, çev.; G. Bennington ve B. Massumi. Manchester: Manchester University Press.

— 1984b: 'Answering the Question: What is Postmodernism?' çev.; R. Durand. In Lyotard 1984a: 71-82.
Machlup, F. 1962: *The Production and Distribution of Knowledge in the United States*. Princeton: Princeton University Press.
Machlup, F. 1980: *Knowledge: Its Creation, Distribution, and Economic Significance*, cilt. 1: *Knowledge and Knowledge Production*. Princeton: Princeton University Press.
Mandel, E. 1978: *Late Capitalism*. Londra: Verso.
Manifesto For New Times 1989: Özel sayı, *Marxism Today*, June.
Manuel, F. E. 1965: *Shapes of Philosophical History*. Stanford CA: Stanford University Press.
Marien, M. 1985: 'Some Questions for the Information Society'. In Forester 1985: 648-60.
Marin, L. 1984: 'Utopic Degeneration: Disneyland'. In *Utopics: The Semiological Play of Textual Spaces*, çev.; by R. A. Vollrath, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, 239-57.
Martin, J. 1978: *The Wired Society*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
Marquand, D. 1988: *The Unprincipled Society*. Londra: Fontana.
Massey, D. 1992: 'A Place Called Home?' *New Formations*, 17, 3-15.
Masuda, Y. 1981: *The Information Society as Post-Industrial Society*. Bethesda, MD: World Futures Society.
— 1985: 'Computopia'. In Forester 1985: 620-34.
Masur, G. 1966: *Prophets of Yesterday: Studies in European Culture, 1880-1914*. New York: Harper and Row.
McFarlane, J. 1976: 'The Mind of Modernism'. In Bradbury and McFarlane 1976: 71-93.
McLuhan, M. 1967: *Understanding Media: The Extensions of Man*. Londra: Sphere Books.
Meegan, R. 1988: 'A Crisis of Mass Production?' In J. Allen and D. Massey (ed.), *The Economy in Questions*, Londra: Sage Publications, 136-83.
Merritt, G. 1982: *World Out of Work*. Londra: Collins.
Metcalfe, S. 1986: 'Information and Some Economics of the Information Revolution'. In Ferguson 1986: 37-51.
Meyrowitz, J. 1986: *No Sense of Place: The Impact of Electronic Media on Social Behavior*. Oxford: Oxford University Press.
Miles, I. 1988a: *Home Informatics: Information Technonolgy and the Transformation of Everyday Life*. Londra: Pinter Publications.
Miles, I. 1988b: 'The Electronic Cottage: Myth or Near-Myth? *Futures*, 20 (4), 355-66.
Miles, I. ve Gershuny, J. 1986: 'The Social Economics of Information Technology'. In Ferguson 1986: 18-36.
Mingione, E. 1991: *Fragmented Societies: A Sociology of Economic Life Beyond the Market Paradigm*. Oxford: Basil Blackwell.
Momigliano, A. 1977: *Essays in Ancient and Modern Historiography*. Oxford: Basil Blackwell.
Mommsen, T. E. 1942: 'Petrarch's Conception of the "Dark Ages"'. *Speculum*, 17, 226-42.
Mommsen, T. E. 1951: 'St. Augustine and the Christian Idea of Progress: The Background of the City of God'. *Journal of the History of Ideas*, 12, 346-74.

Morris-Suzuki, T. 1984: 'Robots and Capitalizm'. *New Left Review*, 147,109-21
— 1986: 'Capitalism in the Computer Age'. *New Left Review*, 160, 81-91.
— 1988: *Beyond Computopia: Information, Automation and Democracy in Japan*. Londra ve New York: Kegan Paul International.
Mort, F. 1989: 'The Politics of Consumption'. In Hall and Jacques 1989a: 160-72.
Mouffe, C. 1993: *The Return of the Political*. Londra ve New York: Verso.
Mulgan, G. J. 1991: *Communication and Control: Networks and the New Economies of Communication*. Cambridge: Polity Press.
Mulgan, G. J. 1994: *Politics in an Unpolitical Age*. Cambridge: Polity Press.
Müller, K. 1992: '"Modernising" Eastern Europe: Theoretical Problems and Political Dilemmas'. *European Journal of Sociology*, 33, 109-50.
Murolo, P. 1987: 'White-Collar Women and the Rationalization of Clerical Work'. In Kraut 1987: 47-65.
Murray, F. 1987: 'Flexible Specialisation in the "Third Italy". *Capital and Class*, 33, 84-95.
— 1988: 'The Decentralization of Production - the Decline of the Mass-Collective Worker?' In Pahl 1988: 258-78.
Murray, R. 1989a: 'Fordism and Post-Fordism'. In Hall and Jacques 1989a: 38-53.
— 1989b: 'Benetton Britain: The Economic Order'. In Hall and Jacques 1989a: 54-64.
Musil, R. 1979: *The Man Without Qualities*, cilt 1 [1930], çev.; E. Wilkins ve E. Kaiser. Londra: Picador.
Naisbitt, J. 1984: *Megatrends: Ten New Directions Transforming Our Lives*. New York: Warner Books.
Naisbitt, J. ve Aburdene, P. 1990: *Megatrends 2000*. Londra: Sidgwick and Jackson.
Nash, J. M. 1974: *Cubism, Futurism and Constuctivism*. Londra: Thanes and Hudson.
Nederveen Pieterse, J. (ed.) 1992: *Emancipations, Modern and Post-Modern*. Londra: Sage Publications.
Newman, C. 1985: *The Post-Modern Aura: The Act of Fiction in an Age of Inflation*. Evanstown: Northwestern University Press.
Newman, R. ve Newman, J. 1985: 'Information Work: the new divorce?' *British Journal of Sociology*, 36, 497-515.
Nisbet, R. A. 1970: *Social Change and History: Aspects of the Western Theory of Development*. New York: Oxford University Press.
Noble, D. F. 1979: 'Social Choice in Machine Design: the Case of Automatically Controlled Machine Tools'. In A. Zimbalist (ed.), *Case Studies in the Labor Process*, New York: Monthly Review Press, 39-63.
Noble, D. F. 1986: *Forces of Production: A Social History of Industrial Automation*. New York: Oxford University Press.
Nora, S. ve Minc, A. 1980: *The Computerisation of Society: A Report to the President of France*. Cambridge MA: MIT Press.
Norris, C. 1991: *What's Wrong With Postmodernism? Critical Theory and the Ends of Philosophy*. Brighton: Harvester Wheatsheaf.
Nowotny, H. 1982: 'The Information Society: Its Impact on the Home, Local Community and Marginal Groups'. In Bjorn-Anderson et al. 1982: 97-113.
Offe, C. 1985: *Disorganized Capitalism: Comtemporary Transformations of Work and Politics*. Cambridge: Polity Press.

Pahl, R. E. (ed.) 1988: *On Work: Historical, Comparative and Theoretical Approaches.* Oxford: Basil Blackwell.
Pangle, T. L. 1992: *The Ennobling of Democraay: The Challenge of the Postmoden Age.* Baltimore ve Londra: The Johns Hopkins University Press.
Patel, P. ve Soete, L. 1987: 'Technological Trends and Employment in the UK Manufacturing Sectors'. In Freeman and Soete 1987: 122-68.
Perez, C. 1985: 'Microelectronics, Long Waves and World Structural Change: New Perspectives for Developing Countries'. *World Development*, 13, 441-63.
Pevsner, N. 1975: *Pioneers of Modern Design: From William Morris to Walter Gropius.* Londra: Penguin Books.
Piore, M. J. 1990: 'Work, Labour and Action: Work Experience in a System of Flexible Production'. In Pyke et al. 1990: 52-74.
Piore, M. J. ve Sabel, C. F. 1984: *The Second Industrial Divide: Possibilities for Prosperity.* New York: Basic Books.
Plato 1977: *Timaeus and Critias*, çev.; D. Lee. Harmondsworth: Penguin Books.
Plumb, J. H. 1973: *The Death of the Past*. Harmondsworth: Penguin Books.
Pollert, A. 1988a: 'The "Flexible Firm": Fixation or Fact?' *Work, Employment and Society*, 2 (3), 281-316.
— 1988b: 'Dismantling Flexibility'. *Capital and Class*, 34, 42-75.
— (ed.) 1991a: *Farewell to Flexibility?* Oxford: Basil Blackwell.
— 1991b: 'The Orthodoxy of Flexibility'. In Pollert 1991a: 3-31.
Popcorn, F. 1992: *The Popcorn Report*. New York: Harper Collins.
Porat, M. 1977: *The Information Economy: Definition and Measurement.* Washington D. C.: US Department of Commerce.
Portoghesi, P. 1992: 'What is the Post-Modern?' In Jencks 1992a: 208-14.
Poster, M. 1990: *The Mode of Information: Poststructuralism and Social Context.* Cambridge: Polity Press.
Putnam, R. 1994: *Bowling Alone: Democracy at the End of the Twentieth Century.* Princeton: Princeton University Press.
Pye, L. 1990: 'Political Science and the Crisis of Authoritarianism'. *American Political Science Review*, 84, 5-19.
Pyke, F., Becattini, G. ve Sengenberger, W. (ed.) 1990: *Industrial Districts and Inter-Firm Cooperation in Italy*. Geneva: International Institute for Labour studies.
Rabinow, P. 1986: 'Representations are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology'. In J. Clifford and G. E. Marcus (ed.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley CA: University of California Press, 234-61.
Rada, J. F. 1982: 'A Third World Perspective'. In Friedrichs and Schaff 1982: 213-42.
Raulet, G. 1991: 'The New Utopia: Communication Technologies'. *Telos*, 81, 39-58.
Regalia, I., Regini, M. ve Reyneri, E. 1978: 'Labour Conflicts and Industrial Relations in Italy'. In C. Crouch and A. Pizzorno (ed.), *The Resurgence of Class Conflict in Western Europe Since 1968*, cilt 1, Londra: Macmillan, 101-58.
Rey, G. 1989: 'Small Firms: Profile and Analysis, 1981-85'. In Goodman et al. 1989: 69-110.
Rheingold, H. 1994: *The Virtual Community: Finding Connection in a Computerised World*. Londra: Secker and Warburg.

Ritzer, G. 1993: *The McDonaldization of Society*. Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press.
Robertson, R. 1992: *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage Publications.
Robins, K. 1989: 'Global Times'. *Marxism Today*, Aralık, 20-7.
Robins, K. 1991: 'Tradition and Translation: National Culture in its Global Context'. In J. Corner and S. Harvey (ed.), *Enterprise and Heritage: Crosscurrents of National Culture*, Londra ve New York: Routledge, 21-44.
Robins, K. 1994: *Cyberspace and the World We Live In*. Newcastle-upon-Tyne: Centre for Urban and Regional Development Studies, University of Newcastle.
Robins, K. ve Webster, F. 1987: 'Information as Capital: A Critique of Daniel Bell'. In J. D. Slack and F. Fejes (ed.), *The Ideology of the Information Age*, Norwood, NJ: Ablex Publishing Corporation, 95-117.
Robins, K. ve Webster, F. 1988: 'Athens Without Slaves... Or Slaves Without Athens? The Neurosis of Technology'. *Science as Culture*, 3, 7-53.
Robins, K. and Webster, F. 1989: *Technical Fix; Education, Computers and Industry*. Londra: Macmillan.
Rorty, R. 1985: 'Habermas and Lyotard on Postmodernity'. In Bernstein 1985: 161-75.
— 1992: 'Cosmopolitanism without Emancipation: a Response to Lyotard. In Lash and Friedman 1992: 59-71.
Rose, M. A. 1991: *The Post-Modern and the Post-Industrial: A Critical Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.
Rosenberg, H. 1970: *The Tradition of the New*. Londra: Paladin.
Rosenbrock et al. [sic.] 1985: 'A New Industrial Revolution?' In Forester 1985: 635-47.
Ross, G. 1974: 'The Second Coming of Daniel Bell'. In R. Miliband and J. Saville (eds), *The Socialist Register 1974*, Londra: Merlin Press, 331-48.
Roszak, T. 1988: *The Cult of Information: The Folklore of Computers and the True Art of Thinking*. Londra: Paladin.
Rothschild, E. 1981: 'Reagan and the Real America'. *New York Review of Books*, Haziran 30, 46-53.
Rustin, M. 1989: 'The Politics of Post-Fordism: or, The Trouble with "New Times"'. *New Left Review*, 175, 54-77.
Rustow, D. A. 1990: 'Democracy: A Global Revolution?' *Foreign Affairs*, 69, 75-91.
Sabel, C. F. 1984: *Work and Politics: The Division of Labor in Industry*. Cambridge: Cambridge University Press.
— 1989: 'Flexible Specialisation and the Re-emergence of Regional Economies'. In P. Hirst and J. Zeitlin (ed.), *Reversing Industrial Decline? Industrial Structure and Policy in Britain and her Competitors*. Oxford: Berg, 17-71.
Sabel, C. F. ve Zeitlin, J. 1985: 'Historical Alternatives to Mass Production: Politics, Markets and Technology in Nineteenth-Century Industrialization'. *Past and Present*, 108, 133-76.
Samuel, R. 1977: 'Workshop of the World: Steam Power and Hand Technology in Mid-Victorian Britain'. *History Workshop Journal*, 3, 6-72.
Samuel, R. 1995: *Theatres of Memory, cilt I: Past and Present in Contemporary Culture*. Londra ve New York: Verso.
Sassen, S. 1991: *The Global City: New York, London, Tokyo*. Princeton: Princeton University Press.

Sasson, D. 1986: *Contemporary Italy: Politics, Economy and Society since 1945*. Londra ve New York: Longman.
Saunders, P. 1990: *A Nation of Home Owners*. Londra: Unwin Hyman.
Sayer, A. 1989: 'Postfordism in Question'. *International Wournal of Urban and Regional Reseacrh*, 13 (4), 666-95.
Sayer, A. ve Walker, R. 1992: *The New Social Economy: Reworking the Division of Labour*. Cambridge, MA: Blackwell Publishers.
Sayer, D. 1991: *Capitalism and Modernity: An Excursus on Marx and Weber*. Londra: Routledge.
Saxby, S. 1990: *The Age of Information: The Past Development and Future Significance of Computing and Communications*. Basingstoke ve Londra: Macmillan.
Schabert, T. 1985: 'A Culture of Dissent'. In A. Moulakis (ed.), *The Promise of History*. New York: Doubleday, 1-12.
Schiller, H. I. 1985: 'Strengths and Weaknesses of the New International Information Empire'. In P. Lee (ed.), *Communication For All*, New York: Orbis, 3-23.
Schwartz, H. 1990: *Century's End: A Cultural history of the Fin-de-Siècle from the 900s to the 1990s*. New York: Doubleday.
Scully, V., Jr. 1961: *Modern Architecture*. Londra: Prentice-Hall International.
Selden, R. 1985: *A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory*. Brighton: Harvester Press.
Sforzi, F. 1990: 'The Quantitative Importance of Marshallian Industrial Districts in the Italian Economy'. In Pyke et al. 1990: 75-107.
Short, R. 1976: 'Dada and Surrealism'. In Bradbury and McFarlane: 292-308.
Sieghart, P. (ed.) 1982: *Microchips with Everything: The Consequences of Information Technology*. Londra: ICA/Comedia.
Simon, H. A. 1980: 'What Computers Mean for Man and Society'. In Forester 1989: 419-33.
Singelmann, J. 1978: 'The Sectoral Transformation of the Labor Force in Seven Industrialized Countries, 1920-1970'. *American Journal of Sociology*, 83, 1224-34.
Sivanandam, A. 1990: 'All That Melts Into Air Is Solid: The Hokum of New Times'. *Race and Class*, 31, 1-31.
Sklair, L. 1991: *Sociology of the Global System*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
Slack, J. D. 1984: 'The Information Revolution as Ideology'. *Media, Culture and Society*, 6, 247-56.
Slater, P. *The Pursuit of Loneliness: American Culture at the Breaking Point*, gözden geçirilmiş baskı. Boston: Beacon Press.
Smart, B. 1992: *Modern Conditions, Postmodern Controversies*. Londra ve New York: Routledge.
— 1993: *Postmodernity*. Londra ve New York: Routledge.
— 1994: 'Sociology, Globalisation and Postmodernity'. *International Sociology*, 9 (2), 149-59.
Smith, C. 1991: 'From 1960s Automation to Flexible Specialization: a *déja vu* of Technological Panaceas'. In Pollert 1991a: 138-57.
Social Research 1989. 'The French Revolution and the Birth of Modernity'. Special Issue, 56 (1).

Social Trends 1990: Londra: HMSO.
Soete, L. 1987: 'The Newly Emerging Information Technology Sector'. In Freeman and Soete 1987: 189-220.
Soja, E. W. 1989: *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. Londra: Verso.
Stehr, N. ve Böhme, G. 1986: *The Knowledge Society*. Dordrecht: D. Reidel.
Stone, L. 1991: 'History and Post-Modernism'. *Past and Present*, 131, 217-18.
Stonier, T. 1983: *The Wealth of Information: A Profile of the Post-Industrial Economy*. Londra: Thames Methuen.
Stretton, H. 1976: *Capitalism, Socialism and the Environment*. Cambridge: Cambridge University Press.
Sussman, L. 1989: 'The Information Revolution: Human Ideas and Electrical Impulses'. *Encounter*, 73. 60-5.
Thompson, P. 1989: *The Nature of Work*, ikinci baskı. London: Macmillan.
Tiryakian, E. A. 1991: 'Modernisation: Exhumetur in Pace (Rethinking Macrosociology in the 1990s)'. *International Sociology*, 6 (2), 165-80.
— 1994: 'The New Worlds and Sociology'. *International Sociology*, 9 (2), 131-48.
Tocqueville, A. de, 1988: *Democracy in America* [1835-40], ed. J. P. Mayer, çev.; G. Lawrence. New York: Harper and Row.
Toffler, A. 1970: *Future Shock*. New York: Random House.
Toffler, A. 1981: *The Third Wave*. New York: Bantam Books.
Toynbee, A. 1948: *Civilization on Trial*. Londra: Oxford University Press.
Toynbee, A. 1954: *A Study of History*, ciltler 7-10. Londra: Oxford University Press.
Triglia, C. 1989: 'Small-Firm Development and Political Subcultures in Italy'. In Goodman et al. 1989: 174-97.
— 1990: 'Work and Politics in the Third Italy'. In Pyke et al. 1990: 160-84.
Traber, M. 1986: 'Introduction'. In M. Traber (ed.), *The Myth of the Information Revolution*, Londra ve Beverly Hills, CA: Sage Publications, 1-6.
Trilling, L. 1967: 'On the Teaching of Modern Literature'. In *Beyond Culture: Essays on Literature and Learning*, Harmondsworth: Penguin Books, 19-41.
Turner, B. S. 1989: 'From Postindustrial Society to Postmodern Politics: the Political Sociology of Daniel Bell'. In Gibbins 1989: 199-217.
— (ed.) 1990a: *Theories of Modernity and Postmodernity*. Londra: Sage.
— 1990b: 'Periodization and Politics in the Postmodern'. In Turner 1990a: 1-13.
Tuveson, E. L. 1964: *Millennium and Utopia: A Study in the Background of the Idea of Progress*. New York: Harper Torchbooks.
Vonnegut, K. 1969: *Player Piano*. St. Albans: Panther Books.
Walby, S. 1989: 'Flexibility and the Changing Sexual Division of Labour'. In Wood 1989a: 127-40.
Walker, R. A. 1985: 'Is There a Service Economy? The Changing Capitalist Division of Labor'. *Science and Society*, 49, 42-83.
Wallerstein, I. 1974: *The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Centruy*. New York: Academic Press.
Webster, F. 1986: 'The Politics of the New Technology'. In R. Miliband, J. Saville, M. Liebman and J. Panitch (ed.), *The Socialist Register 1985/86*, Londra: Merlin Press, 385-413.

Webster, F. ve Robins, K. 1986: *Information Technology: A Luddite Analysis*. Norwood, NJ: Ablex Publishing Corporation.
— 1989: 'Plan and Control: Towards a Cultural History of the Information Society'. *Theory and Society*, 18, 323-51.
Weeks, J. 1989: 'Value for Many'. *Marxism Today*, Aralık, 30-5.
Weintraub, J. ve Kumar, K. (eds) 1995: *Private and Public in Thought and Practice*. Chicago: University of Chicago Press.
Weizenbaum, J. 1976: *Computer Power and Human Reason: From Judgment to Calculation*. San Francisco: W. H. Freeman.
Wellmer, A. 1991: *The Persistence of Modernity: Essays on Aesthetics, Ethics and Postmodernism*, çev.; D. Midgley. Cambridge: Polity Press.
Wiener, N. 1968: *The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society* [1954]. Londra: Sphere Books.
Wilde, O. 1975: 'The Critic as Artist' [1891]. In *Oscar Wilde: Plays, Prose Writings, and Poems*, Londra: Dent, 3-65.
Williams, F. 1982: *The Communications Revolution*. Beverly Hills, CA: Sage Publications.
Williams, R. 1963: *Culture and Society 1780-1950*. Harmondsworth: Penguin Books.
Williams, K., Cutler, T., Williams, J. ve Haslam, C. 1987: 'The End of Mass Production?' *Economy and Society*, 16 (3), 405-39.
Williams, K., Haslam, C. ve Williams, J. 1992: 'Ford versus "Fordism": The Beginning of Mass Production?" *Work, Employment and Society*, 6 (4), 517-55.
Wollen, P. 1993: *Raiding the Icebox: Reflections on Twentieth-Centruy Culture*. Londra: Verso.
Wood, E. M. 1990: 'The Uses and Abuses of "Civil Society"'. In R. Miliband and L. Panitch (eds), *The Socialist Register 1990*, Londra: Merlin Press, 60-84.
Wood, S. (ed.) 1989a: *The Transformation of Work? Skill, Flexibility and the Labour Process*. Londra: Unwin Hyman.
Wood, S. 1989b: 'The Transformation of Work?' In Wood 1989a: 1-43.
Yujiro, H. (ed.) 1970: *Perspectives on Postindustrial Society*. Tokyo: University of Tokyo Press.
Zuboff, S. 1988: *In the Age of the Smart Machine: The Future of Work and Power*. Oxford: Heinemann Professional Publishing.
Zukin, S. 1991: *Lanscapes of Power: From Detroit to Disney World*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
Zukin, S. 1992: 'Postmodern Urban Landscapes: Mapping Culture and Power'. In Lash and Friedman 1992: 221-47.

Dizin

ÇAĞDAŞ DÜNYANIN YENİ KURAMLARI

Krishan Kumar

Türkçesi: Mehmet Küçük

Bu kitapta tartıştığımız kuramlar çokluk batı toplumları üzerinde odaklanmıştır. Ama batı, daha önce hiç olmadığı ölçüde, dünyanın geri kalanının bir parçası olmuştur. Bu dünyanın hatırı sayılır bir kısmını, ister iyi diyelim ister kötü, batı denetlemektedir. İncelediğimiz sanayi sonrası toplum kuramlarının bu durumun tamamen farkında oldukları söylenebilir. İster iletişim ve enformasyonun tüm dünyayı pençesine almasını, ister kapitalist ekonominin post-fordist yeniden örgütlenmesini ya da isterse modernliğin belli başlı varsayımlarının bazılarının gözden kaybolmasını betimlesinler, bu kuramlar hem dikkat çekilen gelişmelerin küresel yapısını hem de bu gelişmelerin yönü ve yayılımı konusunda batının oynadığı temel rolü vurgulamıştır. Bunu yapmaları ölçüsünde de bugün dünyadaki en önemli değişimlerin bazılarını ele almamıza elverişli bir ayna sunmaktadırlar.

Kapak resmi: Chester Conklin ve Chaplin "Modern Zamanlar"da.

toplumbilim

siyaset, kültür, iletişim

ISBN 975-7501-81-6

